Staatliche Bibliothek
Regensburg

SBR 069027307892

Hist. 1397.

Zur
Königlichen Bibliothek
in
Regensburg
1843.

Staatliche Bibliothek
Regensburg

Symbolik und Mythologie

der

alten Völker,

besonders

der Griechen

von

Friedrich Creuzer,

Doctor der Theologie und Philosophie, ordentlichem Professor der alten Literatur zu Heidelberg, Grossherzoglich Badischem Geheimerath und Comthur des Grossherzoglich Badischen Ordens vom Zähringer Löwen, Ritter des Königlich Französischen Ordens der Ehrenlegion und mehrerer Akademien und anderer gelehrten Gesellschaften Mitglied.

Vierter Theil.

Nebst den vollständigen Indices zu allen vier Theilen.

Dritte verbesserte Ausgabe.

Leipzig und Darmstadt.

Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske.

1843.

Zur königlichen Bibliothek

in

Regensburg. 1844.

Vorrede
zum vierten Bande.

Noch einmal muss ich kürzlich das Wort nehmen. Länger als ich dachte hat dieser Beschluss der dritten Ausgabe auf sich warten lassen. Es traten Unterbrechungen ein, die nicht von mir abhingen; und noch wäre das Ende nicht erreicht, hätte ich mir, bei dem jetzigen Stande der Alterthumsforschung unter uns, mit guten Gewissen im dritten und vierten Theile nicht beträchtliche Abkürzungen erlauben dürfen. Der geschickte Französische Bearbeiter dieses Werks hat, seinem Publicum gegenüber, für gut gefunden, das entgegengesetzte Verfahren zu beobachten, und seine Uebersetzung so zu sagen zu einer mythologischen Encyclopädie zu erweitern; wie denn auch die von ihm beigefügten Bilderhefte, die ich dankbar aber mit Auswahl benutzt habe, die Millin'sche Gallerie mythologique fast entbehrlich machen.

Ich habe die Genugthuung, dieses Buch zu einer Zeit zu beendigen, in welcher die Gelehrten nachge-

rade zur Anerkennung des Orients, als letzter Quelle der meisten Griechischen und Italischen Religionen und der Künste wieder zurückzukehren anfangen.

Noch muss ich des gelehrten Correctors dieser Ausgabe, des Herrn *Julius Kayser*, Gymnasial-Lehrers in Darmstadt, der mit unermüdetem Fleisse die Revision sorgfältigst durchgeführt und das Register verfasst hat, dankbarlichst gedenken. Mit seiner und anderer gelehrter Freunde Beihilfe darf ich vielleicht selbst in meinem Alter hoffen, auch die übrigen Abtheilungen dieser *Deutschen Schriften* noch vollendet zu sehen.

Heidelberg, den 10. Februar 1843.

Friedr. Creuzer.

Erstes Capitel.

Von der Bacchischen Religion *).

§. 1.

Einleitung.

Auch *Dionysos* war dem Griechen der Heroen oder der Dämonen einer. Jenes glaubte das Volk, dieses systemati-

*) Die Quellen dieses Mythus sind im ersten Bande des Dionysus (Heidelb. 1808.), in Moser's Ausgabe von sechs Büchern des Nonnus (ib. 1809.) und bei C. G. Schwarz in den Miscellan. politioris humanitatis (4. Nor. 1721.) p. 63 sq. nachgewiesen. [Seitdem erschien: Recherches sur le culte de Bacchus — par *P. N. Rolle*. Paris 1824. 3 Voll. 8vo, von welchem Werk der sel. *Daunou* im Journal des Savants desselben Jahres, Août, p. 483—497 einen kurzen Bericht gegeben. Ausführlicher hat sich darüber und über einige andere Schriften ähnlichen Inhalts der Französische Bearbeiter meiner Symbolik erklärt (s. Guigniaut Religions de l'Antiquité Tome III. note 5. sur le livre VII.). — Um dieses mein Werk, das ich bei dieser dritten Ausgabe in dem Umfang von drei Bänden halten zu können vergeblich gehofft hatte, nun nicht gar über den vierten Band ausdehnen zu müssen, habe ich mich beschränkt, die nächstfolgenden Capitel von den Religionen des Dionysos und des *Eros* nach dem *Moserschen Auszug* dieser Symbolik mitzutheilen; dessen Text ich aber nicht selten Anmerkungen über die neuesten Bereicherungen dieser Lehren unterlegen, und Nachträge beifügen werde. — Vom *Indischen Dionysos* ist ohnehin oben im zweiten Capitel *von den Indischen Reli-*

sche Theoretiker, die den alten Glauben mit der höhern Würde jenes Wunderwesens im Orient in Einklang bringen wollten. Darum sagt Plutarchus (de Isid. p. 360. D. sqq. p. 477 sqq. Wytt.): Osiris, Isis und Dionysos waren Dämonen mit menschlichen Regungen und Trieben; weil sie aber gute Genien gewesen, sind sie unter die Götter aufgenommen worden. Man thue also wohl, dem Dionysos, *wie dem Herakles*, eine aus göttlichem und heroischem Dienste gemischte Ehre zu erweisen. — *Beide* waren in der Volkspoesie Heroen, *beide* Söhne des Zeus, *beide* von der Here verfolgt. Dem Volke waren überhaupt seine *seligen Götter* nur etwas verklärte Herren und Könige; und so war denn auch der weiche und blühende, der verwirrte und verwirrende, aber auch der starke und triumphirende *Dionysos* Abkömmling eines alten Königshauses und Sohn einer Griechischen Jungfrau, aus Juppiters Kraft geboren, gleich dem Herakles.

Der Griechenmythus vom Hercules verläugnet indessen so sehr seine orientalische Abkunft, ist von dem menschlichen Element des Hellenischen Heldenlebens so niedergehalten, dass man nur mit grosser Aufmerksamkeit den Faden alter Sonnenreligion, der durch das Ganze geht, entdeckt. Aber der Bacchische *Mythus*, auch in seiner menschlichsten Gestalt, entzieht sich seinem morgenländischen Vaterlande nicht. Selbst das so äusserliche Epos weiss von einem rasenden Dionysos, der sich im Abgrunde des Meeres rettet, und von einem schweren Gericht, das über den Verächter des orgiastischen Gottes hereinbricht (Iliad. VI. 130 sqq.). Das Alles machte aber den Glauben des Volkes nicht irre, und die sonderbaren Gebräuche bei dem Cultus jenes seltsamen Enkels des Cadmus machten die Weiber von Elis mit, in helldunkelm Glauben singend: „Komm Heros Dionysos mit dem Stierfuss in den heiligen Tempel am Meere mit den guten Gaben herauf! Heh-

gionen I. 3. *Nachtrag* I. p. 456 — 482. dieser dritten Ausgabe ausführlich gehandelt worden.]

rer Stier!“ Auch als *Sonne* verehrten ihn die Elier, und hatten also keinen Anstoss dabei, ein und dasselbe Wesen als *Heros* und als *Sonnenstier* zu verehren [1]).

1) Plut. Quaest. Graec. XXXVI. de Isid. p. 364. F. p. 495. Wytt. Etymol. m. v. *Διόνυσος*. Pausan. VI. 26. 1. [In dem Anruf der Elierinnen wollte E. Q. Visconti Mus. Pio-Clement. Tom. V. p. 18. not. a. statt *ἅλιον ἐς ναὸν* lesen: *Ἀλείων ἐς ναόν*, Welcker im Nachtrag zur Aeschyl. Trilog. p. 190: *Ἅλιον*, d. i. *Ἠλεῖον* oder *Fαλεῖον*, nämlich *Elier*-Tempel, statt *Meer*-Tempel. — Aber da die Leute zu Argos den Stiergott Dionysos aus dem *Wasser* heraufriefen (Plutarch. de Isid. a. a. O.), so behalte ich die alte Lesart bei. — Eben so wenig möchte man rathsam finden die Worte des Etymol. Magn. p. 277. Heidelb. p. 251. Lips. in *Διόνυσος* unten: *παρὰ γὰρ Ἠλείοις ὁ αὐτὸς τῷ ἡλίῳ νομίζεται* aus dem Etymol. Gud. p. 148 in: *π. γ. Δηλίοις* zu ändern, da die Verehrung des Dionysos als Sonnengott aus der angeführten Stelle des Pausanias hinlänglich im Culte von Elis beglaubigt ist. — In demselben Liede der Frauen zu Elis möchten die Worte *σὺν χαρίτεσσιν* besser persönlich zu nehmen und zu schreiben seyn *σὺν Χαρίτεσσιν*, mit den *Chariten* (Grazien), wofür Zeugnisse der Schriftsteller und alte Denkmäler sprechen, welche dem Weingotte die Grazien beigesellen (s. Hug über den Mythus p. 245 *sqq.* und K. O. Müller's Orchomenos p. 180.).]

§. 2.

Dionysos von Theben.

Im Volksdienste reiht ihn die Genealogie durch Cadmus an die alten Inachiden von Argos und an Poseidon an; andererseits durch Harmonia an die alten Gottheiten von Samothrace, wie folgende Stammtafel zeigt:

Agenor, der Inachide, Sohn des Neptunus und der Libya, in Phönicien (Apollod. II. 1. 4. III. 1. 1.) — *Telephassa*

Cadmus in Theben (Apollod. III. 4. 1.) — Phönix — Cilix — Europa

Cadmus erzeugt mit *Harmonia*
Tochter des Mars und der Venus nach den meisten und ältesten Quellen; nur nach Einer Sage Tochter des Zeus und der Electra
(Hygin. fab. 6. und daselbst Muncker und Staveren p. 28.)

Polydorus — Semele — Autonoë — Agave — Ino

Semele
Sie erzeugt mit
Juppiter

Dionysos
(*Bacchus*)
(Apollodor. III. 4. 4.)

Aus diesem Geschlecht also ward im J. 1544 v. Chr. G. (Herodot. II. 145. ib. intt. vgl. Larcher Chronolog. p. 327.) der neue Halbgott Dionysos in der Böotischen Thebe geboren. Auch diese Geschlechtstafel weiset nach dem Orient, nach Phönicien, Aegypten und Libyen, dem alten Heiligthume des Ammon [1]).

1) Hauptstellen: Hom. Hymn. XXVI. 1—10. [Sophocl. Antigon. vs. 1115 sqq. (1102 sqq.).] Eurip. Phoen. 651 sqq. Bacchae 89 sqq.

275 sqq. 519. Apollod. III. 4. 3. Nonn. Dionys. VIII. 1. sqq. [Nonnus unterscheidet sonst auch wohl drei Dionyse, den Sohn der Proserpina, der Semela und der Aura, s. Villoison Epistoll. Vinarienses p. 23. Der erste ist Zagreus, der zweite Dionysos, der dritte Iakchos. Vorläufig sey bemerkt, dass Cicero de N. D. III. 23. fünf Dionyse aufzählt. Ueber die zwei Hauptgötter dieses Namens, den Kretischen (Zagreus) und den Thebanischen (Dionysos) und ihr verschiedenes Wesen verbreitet sich Zoega in den Abhandll. herausgegeben von Welcker p. 21.].

§. 3.

Er ist der *Feuergeborne* (πυριγενής). Nach einer Sage war er mit dem Blitze vom Himmel herabgekommen. Sein ältestes Bild war aus einem Pfahl, oder (nach einer andern Sage) mit dem Blitze auf Cadmus Haus gefallen. Daraus schnitzte der Oheim Polydorus das erste Bild des *Cadmeers Dionysos* (Paus. Boeot. 12. 3.); also eine blosse Herme. Seines Ursprungs wegen heisst er auch der *Strahlengott* (λαμπτήρ), und in Beziehung auf seine wunderbare Geburt auch *Βρόμιος* [1]). Dem Schoosse der entseelten Semele entsinkt der Sohn [2]). Damit er nicht sterbe, entspriesst sogleich den Säulen des Saales Epheu und birgt den Knaben in seinem Schatten (Schol. Eur. Phoen. 651.). Darum heisst er *der von der Säule Beschattete* (περικιόνιος; s. Schwarz l. c. p. 67. Valcken. ad Eur. l. c. und Moser's Note zu Nonn. p. 219.). So hatte schnell die Ericastaude den Sarg des Osiris umrankt, die dann zu einer Säule im Byblischen Königspallaste gemacht wird, welche die trauernde Isis nicht verlassen kann [3]). Aber auch der *Epheu* ist, wie des Dionysos, so des *Osiris*

1) S. Dionysus p. 251 — 253. Meletemm. I. p. 20. not. 15. und Moser's Note zum Nonnus p. 204 sq.

2) S. über den Namen Semele Moser's Note zu Nonn. p. 188 f. und Sickler im Cadmus p. C. und CI.

3) Daher auch die Orphiker gerade den *Säulengott* Bacchus besangen. S. Orph. Hymn. 45. Clem. Alex. Strom. I. p. 418. Harpocrat. v. *Ἀγυιεύς*. Pausan. Boeot. 12. 3. Eurip. Fragmm. p. 426. ed. Beck. Spencer

Pflanze (Plut. de Is. p. 365. E. p. 498. W.)[1]. Auch die Pflanze Psalacantha war dem Dionysos geweiht[2]. Aber der Epheu war des Gottes und seiner Begleiter kenntlichstes Abzeichen; selbst der Scheitel des heiligen Berges Meros in Indien sollte mit den Ranken des Epheu umkränzt seyn (Arrian. Indic. hist. c. 5.). Er war auch der Schmuck des *Thyrsus* (s. Schwarz l. c. p. 99. 100. Classical Journ. XII. p. 406 sqq. und die Note zu Nonn. p. 227 sq.), welcher selbst der Bacchische Zweig heisst (Eurip. Bacch. 308.); eigentlich ein Rebschoss, oft auch Waffe der Bacchanten mit im Epheu verborgener Spitze, zuweilen mit dem Stabe *Narthex* (νάρθηξ) synonym gebraucht (s. Suidas v. θύρσος und Schneiders Gr. Wörterb. v. θύρσος). Wie wesentlich der Thyrsus war, beweist der zum Sprichwort gewordene Orphische Vers: πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι (s. Wytt. ad Plat. Phaedon. p. 173.). Mit Epheu war auch die Trompete umwunden, mit welcher die alten Argiver den Stiergebornen Dionysos feierlich aus dem Wasser heraufriefen (Plut. de Is. p. 364. F. p. 495. Wytt.). Stieg doch aus der Tiefe der Gewässer, woraus alle Dinge geboren sind, auch jährlich der Aequinoctialstier herauf, und mit ihm das neue Sonnenjahr und der neue Jahressegen. Darum wandelt auch Io als die Inachische Kuh an den sieben Mündungen des Nilus (Mosch. Idyll. II. 51.), dort, wo die sieben Jahreskühe im Traume des Pharao so glücklich vom Ebräer Joseph errathen worden. In dieser Beziehung hat denn der Gott verschiedene Beina-

de legg. Hebr. rituall. p. 664—667. Jablonski de Rempha (Opuscc. II. p. 71 sqq.). Schleusneri Lex. N. F. in Ῥεμφάν. Auch die Stelle vom Ehebette des Ulysses (Odyss. XXIII. 188 sqq.) ist zu beachten.

1) Das bestätigt die Koptische Sprache. S. Salmasii Epist. ad Golium p. 167. Silvestre de Sacy in den Noten zu Saintecroix Recherch. sur les myst. II. p. 54.

2) Ueber die dem Bacchus geweihten Pflanzen s. Schwarz l. c. p. 69 ff. u. die Noten zu Nonn. p. 173. 207. [Ptolem. Hephäst. V. p. 27. u. p. 106 ed. Roulez.] vgl. Hesych. s. v. ψαλακ. ib. Alb.

men [1]). Hörner waren die ältesten Becher; in ihnen trank man sich die guten Wünsche zum neuen Jahre zu (Dionysus p. 279. Homer. Briefe p. 135. 137.). Mit dem Frühlingsstier, mit dem Frühlingsregen und im befruchtenden und zündenden Blitze war die Jungfrau Semela, Thyone, die *Erde* (s. die Note zu Nonn. p. 188 sq.) entbunden, und das Kind strahlte Segen über Stadt und Land umher. Dem Löser der Fesseln der Erde (λύσιος, Paus. Cor. 7. 6.) im Frühjahre feierte das Cadmeervolk Feste. Der Stier war erschienen (Eurip. Bacch. 1015. φάνηθι ταῦρος, daher des Gottes Priester ebendaselbst Phanes hiess.); im Stierzeichen des Frühlings beging man den neuen Jahreslauf. Auch ein dreijähriges Fest, Trieterica, mit Beziehung auf Weinbau oder auf siderische Verhältnisse, feierte ihm der alte Thebaner (Cic. de N. D. III. 23. p. 621.).

Nach der Geburt nimmt Zeus der Vater das unreife sechsmonatliche Kind von der entseelten Mutter, und nähet es, um es zu zeitigen, in seine Hüfte, von wo er es zur rechten Zeit zurückholt und dem Hermes übergiebt [2]), der seine Erziehung durch Ino besorgt [3]). Aus diesem Mythus erhielt der Gott verschiedene Epitheta: μηρο ῤῥαφής, εἰραφιώτης (s. die Note z. Nonn. p. 190 sq.), διμήτωρ (ebd. p. 195.). Den Schlüssel der Dichtung hat man bald in der Anspielung auf den Indischen Berg Meros (Μηρός), bald in dem biblischen Ausdruck gesucht, wonach der Sohn „aus des Vaters Lenden" entsprun-

1) Κερασφόρος, ταυρόκερως, ταυρομέτωπος, χρυσόκερως. S. Dionysus I. p. 283. Schwarz l. c. p. 72. Sickiers Cadmus p. CVI sq.

2) Bildwerke in Beziehung hierauf bemerkt Welcker in der Zeitschr. f. alte Kunst I. 3. p. 519.

3) Apollod. III. 4. 3. ib. Heyne. Ino heisst Wasser, und die Erzählung hat den Sinn, dass der Weinstock aus dem feuchten Boden seine Nahrung zieht (Hom. Briefe p. 213 sq.); überhaupt sind alle Nymphen als Vorsteherinnen des *feuchten Elements*, des Pflanzenlebens und der Thiererzeugung, als Ammen des Bacchus betrachtet worden (Zoëga's Abhh. herausg. von Welcker p. 5. Note 11.).

gen ist [1]). Die Kunst hat diesen Mythus auch benutzt, doch nur in so weit, als sie sich an die mysteriösen Vorstellungen etwas enger anschloss. Hermes, als Ueberbringer des Bacchuskindes, war schon im Alterthum ein beliebtes Sujet (Paus. Lac. 18. 7.). Besonders aber ist die Erziehung des Bacchus auf Kunstwerken häufig, und auf sehr verschiedene Weise behandelt worden. Man betrachte nur das Relief aus der Villa Albani (Zoëga Bassiril. nr. 73.), und das Bild bei Winckelmann (zu Bd. III. T. III. 2te Dresdn. A. vergl. Welcker a. a. O. p. 507. [2])). Nach der gewöhnlichen Sage wird Ino und ihr Gemahl von der Juno rasend gemacht; da verwandelt Zeus den Bacchus, um ihn zu schützen, in einen Ziegenbock, und Hermes muss ihn nach *Nysa* zu den Nymphen tragen (Apollod. III. 4. 3.). Ino aber und ihr Sohn Melicertes werden zu Meergöttern, als Leucothea und Palämon. Die Geschichte der Letztern war reicher Stoff für die Dichter von Homerus (Odyss. V. 333.) an bis zum Nonnus herab (IX. 54 sqq.). Das Kind ward nach dem Mythus nach Nysa in

1) S. Clericus ad Lucian. Deorr. Diall. IX. 1. T. I. p. 228. Hemst. T. II. p. 276. Bip. — Von Kunstwerken, die hierher gehören, s. Lanzi Saggio d. L. Etr. T. II. p. 195. Zoëga Bassiril. I. p. 20. Welcker in der Zeitschr. u. s. w. I. 3. p. 515 sqq. und Tab. VII. 25—27. dazu, auch p. 300 sqq. und dazu T. VI. 23. 24. [S. jetzt besonders die Bilder auf den beigefügten neuen Tafeln nr. 3. 5. 14. mit den Erklärungen in dieser 3ten Ausg. — Hier will ich noch in Bezug auf das Basrelief auf dem Taufgefäss von Gaeta, auf das der Villa Giustiniani (s. das Titelkupfer zu Böttiger's Amalthea I.) u. A. bemerken: dass die das Bakchus-Kind pflegende und nährende Nymphe nach den verschiedenen Eigenschaften, unter welchen der neugeborne Dionysos in der heiligen Sage erscheint, bald als Ino, bald als Nysa, oder Nyssa, bald endlich als Mystis bezeichnet werden kann, s. Böttigers Vorbericht zur Amalthea III. p. VI sq.]

2) [Daher ein Beiname des Dionysos *αἰγοβόλος* Pausan. IX. 8. 1, welche Lesart die neuesten Herausgeber beibehalten haben, die andere *αἰγοβόρος* würde dem *αἰγοφάγος* entsprechen, wie Here genannt ward, Ziegenesser, Pausan. III. 15. Ziegen und Böcke sind auf vielen Denkmälern dem Gotte beigesellt; vergl. Guigniaut.]

Asien gebracht. Aber nicht nur dort, sondern überall suchte und fand der Grieche seine heilige Nysa: in Thracien, in Carien, in Aegypten, in Arabien, in Aethiopien und Indien; vermuthlich auch in Lydien (Heyne ad Apollod. l. c.).

In dem Mythus, dass Bacchus als *Ziegenbock* (s. Moser's Note zu Nonn. p. 222.) dorthin getragen war, lässt sich ein agrarischer und astronomischer Sinn eben so wenig verkennen, als der im Vorhergehenden bei dem Stier nachgewiesene.

Zu den *Nymphen* wurde er hingetragen, die nachher als *Hyaden* von Zeus unter die Sterne versetzt wurden. Nonnus (IX. 28. Note p. 221—223.) nennt bestimmt Flussnymphen. Auch den Plejaden legte man dasselbe Geschäft bei. In diesem Zuge des Mythus ist der Satz nicht zu verkennen, dass Dionysos Herr der feuchten Natur sey, d. h. der Geber befruchtender Regengüsse. Darum sagt eine dem Sinne nach von Einer Seite richtige Namenserklärung, er heisse Dionysos, ὅτι Διὸς ὕοντος ἐτέχθη (Etym. m. p. 277 Sylb.). Die Hyaden bilden die Stirne des Stiers, die Plejaden stehen an dessen Schulter. Der Auf- und Untergang dieser Sterne war den Alten ein Hauptaugenmerk bei Beobachtung der Witterung (Gell. N. A. XIII. 9.). Eine charakteristische Sage aus Laconien (Paus. Lac. 24. 3.) sprach von einer Höhle bei Brasiä, wo das umliegende Feld *der Garten des Dionysos* hiess. Cadmus hatte die Semele, als sie den Sohn geboren, in einen Kasten gesteckt, welchen die Meereswellen nach Brasiä trugen, von welchem Antreiben die Stadt ihren Namen hatte. Dorthin kam Ino und erzog den Dionysos in jener Höhle. Immer soll, wo eine Sage vom Dionysos entsteht, Dionysos auch zu Hause seyn. Daher die vielen Geburtsörter des Dionysos (Hom. Hymn. V. Herm. und die Note zu Nonn. p. 196 sq.). Bemerkenswerther aber ist in jener Sage der aus dem *Meere* gekommene Gott, und der im Kasten verschlos-

sene Gott, der sogleich an den im Kasten verschlossenen Osiris erinnert [1]).

Auch die *Horen* waren Pflegerinnen des jungen Bacchus, daher sie auch Dionysiaden heissen [2]). Und was kann dem Frühlingsgotte Bacchus und dem Jahreswechsel auch verwandter seyn, als die Beschliesserinnen des Olympus? Die Grundidee bleibt: Dionysos ist zunächst Aequinoctialstier (Dionysos p. 251. 272 sq.), aber er ist auch der Gott in allen Himmelszeichen des Kreises. Darum sind die Göttinnen der Zeiten seine natürlichen Ammen.

1) Andere dachten an das Kästchen, in dem Moses, andere an den Kasten, in dem Noah schwamm. S. Schwarz l. c. p. 64.

2) Dionysus p. 273. Nonn. IX. 11 sqq. Visconti zum Mus. Pio-Clem. IV. p. 100 sq. Auch die *Parzen* bekränzen den eben geborenen Bacchus, s. Muret. in Catull. p. 106; so wie auch die *Grazien* mit ihm in Verbindung gebracht werden, Paus. Boeot. 38. 1. [vergl. oben die Note zum Anruf der Elierinnen.]

§. 4.

Dionysos, fährt die Sage fort, wurde nach Erfindung des Weinstocks von der Here rasend gemacht. Daher heisst er *μαινόλης* (Meletemm. I. p. 22. not. 19.). In dieser Raserei nimmt ihn der König Proteus in Aegypten auf, dann Syrien und Phrygien. Hier weiht ihn Rhea ein. Von da geht er nach Thracien und straft den feindseligen Edonerkönig Lycurgus, unternimmt dann den Indischen Zug, von dem er nach Theben zurückkehrt. Hier widersetzt sich ihm Pentheus, des Cadmus Nachfolger. Auch diesen bestraft er, macht darauf die widerspenstigen Weiber von Argos rasend, besteht das Abenteuer mit den Tyrrhenischen Schiffern, steigt endlich zur Unterwelt hinab, und holt seine Mutter herauf, die unter dem Namen *Thyone* mit ihm in den Himmel hinaufsteigt [1]). Diess ist die ausgebreitetste Form des Mythus. Gewiss war Thebe einer der ältesten Hauptsitze dieser Religion. Von da aus kam sie auch zu den Athenern (Paus. Att. 2. 4. vergl. c. 3. init.). Eine sehr bedeutsame Sage hat uns Pausanias (Corinth. II. 7. 6. vergl. c. 6 und 12.) von Sicyon aufbewahrt, von einem Feste, wobei jährlich in einen Tempel des Dionysos bei nächtlicher Procession zu der schönen, geschmückten Bildsäule des Gottes noch andere Bildsäulen des-

1) Apollod. III. 5. I. S. die Noten zu Nonn. p. 186. 188 sq. und Davis. ad Cic. de N. D. III. 23. p. 619. Vergl. Paus. Corinth. c. 31. 2. c. 37. 5. Sickler im Cadmus p. CI sq. [und jetzt vorläufig: Pentheus und die Mainaden von Otto Jahn. Kiel 1841.]

selben unter dem Namen des *Βακχεῖος* und *Λύσιος* getragen wurden, von denen die erste von einem Enkel des Gottes (Phlias), dem Gemahle der *Chthonophyle* (Tochter des Sicyon), die andere von einem Priester *Phanes* (so hiess auch der Gott in den Mysterien) gestiftet worden war. Das waren ohne Zweifel alte Idole in der Art der früheren, roheren, aber vielsagenden Symbolik, neben dem verkörperten Kunstideal eines menschlichen Dionysos, und zwar von Thebe her, wo jener *Lysius* gleichfalls viele Bedeutungen hatte. *Physisch* als Löser der Fesseln der Erde, *politisch* als *Befreier* (der die Thebaner einst bei Haliartus aus den Händen der Thracier errettet hatte; Paus. Boeot. XVI. 4.) [1]). Dieses uralten Königsenkels von Theben Name wurde vor allen andern gewählt, wenn es darauf ankam, Fürsten zu ehren und zu vergöttern, weil man in dem Gotte, der ihn führte, das höchste Ziel der Regenten, Furchtbarkeit im Kriege und Milde im Frieden aufs liebenswürdigste vereinigt fand. Er schwebte als Ideal Alexander dem Grossen vor, noch mehr aber wollte Demetrius Poliorcetes ein Dionysischer Held und König seyn; Mithridates aber liess sich *Evius* (s. Moser's Note zu Nonn. p. 207.) und *Bacchus* nennen, und der Triumvir Antonius nahm die Huldigung an, dass er ein zweiter Dionysos und Cleopatra eine neue Deo (*Δηώ*) sey [2]).

Viele epische Nationalgedichte verherrlichten den Halbgott Dionysos von Theben, so wie die Tragiker [3]). Natür-

1) Vergl. Plut. Nic. p. 524. F. c. 3. med. Plut. Sympos. III. 6. ej. Quaest. Romm. CIV. die Note zu Nonn. p. 211 sq. Artemidor. Oneirocrit. II. 37. p. 134. p. 216. Reiff.

2) S. Cicero pro Flacco c. 25 ib. Manutius. Vellej. Pat. II. 82. ib. Ruhnk. Plut. Anton. c. 26. 54. p. 927. C. 941. A. ed. Frcf.

3) S. die Erkl. zum Pollux X. 117. Photius Lex. in *πέμψαι* und *ὀκτώπουν*. Boeckh de Tragg. Grr. princc. p. 28 sqq. Studien II. Bd. p. 292. [Guigniaut verweiset mit Recht noch auf die Monographien Wüllner's und G. Müller's *de Cyclo epico* und auf Welcker's Werk *Der epische Cyclus*. Bonn 1835. p. 198 sqq.]

lich ward er in Thebe vorzüglich geehrt; aber es bildet überhaupt in der gesammten Poesie der Griechen die Bacchische Fabel einen递Haupttheil, so wenig auch in den grössern Homerischen Werken davon vorkommen mag. Die 48 Bücher des Nonnus sind grossentheils aus ältern, verlornen, Poemen entlehnt (s. Moser's Einleitung z. Nonn. p. 7—11.). Auch für die Bildnerei war kein Fabelkreis so ergiebig als der Bacchische. Zu der ältesten Weise bedeutsamer Bildnerei gehört die Abbildung des Bacchus auf Münzen als Stier mit dem Menschengesicht (*Hebon*) [1]). Auf Böotischen Münzen findet man neben der Diota den mit Epheu bekränzten Kopf des Bacchus mit zwei Stierhörnern (Pellerin Recueil T. I. pl. XXIV. nr. 8. dazu p. 150.) [2]).

Aber die höhere Kunst, im Dienste der Volksreligion und nach den Idealen der Dichter arbeitend, verliess bald diese ältesten Andeutungen, und machte den Gott sichtbar in seiner ganzen Schönheit. Sie fasste ihn auf als den vollen, blühenden, ewigen Sieg des Lebens, und bildete so den weichen und jugendlichen, den schönen und seligen Dionysos. Was jenseits jener Fülle und Weichheit liegt, die verschwimmende, aufschwellende Unform, jenseits jener seligen Trunkenheit, die unselige Zerrüttung, diese Contraste wurden bald leiser,

1) S. Sickler im Cadmus p. CVI (אַבְּ־אִין). Vergl. Dionysus p. 278. Visconti Mus. Pio-Clem. T. V. p. 17 sq. Lessings Werke XI. p. 304. XII. p. 305.

2) Ueber die dem Bacchus geheiligten Thiere s. Schwarz Miscell. politior. humanit. p. 108. 77 sqq. 81 sq. [Vor Allem muss jetzt verglichen werden: *Ueber den Stier mit dem Menschengesichte* auf den Münzen von Unteritalien und Sicilien von Dr. *Fr. Streber* in den Münchner Abhandll. der Akad. d. Wiss. 1836 mit der Bildertafel; woraus ich hier das Ergebniss der Untersuchung beifüge: „Der Stiermensch ist wirklich ein Bild des Dionysos, aber beides nur in so ferne, als die Flüsse durch den Achelous, den Fluss der Flüsse, repräsentirt werden, und Dionysos selbst wieder ein Achelous im höheren Sinne genannt werden kann." Man vergl. III. 1. p. 80 sqq. dieser dritten Ausg.]

bald stärker in die Begleitung des Gottes gelegt; jenes in den Silenus, dieses besonders in die orgiastische Baccha. *Calamis*, zur Zeit der Phidias, oder früher, hatte für den Bacchustempel zu Tanagra im hohen Styl [1]) eine herrliche Bildsäule des Gottes verfertigt (Paus. Boeot. 20. 4.). Das Ideal aber vollendete im schönen und reizenden Styl Praxiteles [2]). Wie der Mythus dieses Gottes und die ihn verherrlichende Poesie an Dichtungen unerschöpflich war, so war auch der Kunstkreis dieses Wesens, einmal aufgethan, unübersehbar. Man sehe nur zur Uebersicht: Heyne Priscae artis opera ex epigramm. Graecis in den Comm. Societ. Gotting. T. X. p. 87 sqq.; ferner Beck Grundriss der Archäologie p. 185 sqq. und über die Büsten des Bacchus insbesondere: Gurlitt Einleitung zur Büstenkunde, unter dem Worte Bacchus.

1) Quintil. Inst. Or. XII. 10. Levezow de juvenis adorantis signo, Berol. 1808. Welcker in den Heidelbb. Jahrbb. 1810. nr. 8. Schorn Studien der Griech. Künstler p. 263 sqq. Thiersch Epochen d. bild. Kunst II. p. 54. [S. 153 sqq. Sillig Catalog. Artiff. p. 115 sqq. und K. O. Müller, Handb. §. 112. 197. 359. 433.]

2) Böttiger Andeutungen p. 165. Auch von *Myron* und *Lysimachus* hatte man Bildsäulen des Bacchus. Paus. Boeot. 30. 1. Vergl. Mus. Pio-Clem. T. I. tav. 42.

§. 5.

Der Indische Dionysos [1]).

1) [Diese Erörterung ist nun vollständiger und, wie ich hoffe, befriedigender in dieser dritten Ausgabe gegeben. Man vergl. das Capitel von den Religionen Indiens I. 3. p. 456 — 482. Um jedoch die Ordnung nicht zu stören, habe ich hier die Zahl des Paragraphen und die Ueberschrift stehen lassen.]

§. 6.

Der Aegyptische Dionysos.

Auch zu den Aegyptiern liess die Griechensage den Dionysos aus Griechenland kommen. Die Attischen Autochthonen Ogyges und seine Frau Thebe begeben sich nach Aegypten, bauen dort Thebe [1]), stiften die Mysterien der Isis, und erklären sie und Dionysos für Götter (Schol. Mscr. ad Aristid. Panath. p. 185.). Sonst lesen wir, Osiris habe die *hundertthorige Thebä* gebaut, die Stadt des *Juppiter-Ammon*, wo also der hereingebrachte Dionysos wohnt. Damit halte man nun die Angabe zusammen, dass eben das *Griechische Theben* wieder der Geburtsort des Dionysoskindes ist.

Herodotus sagt (II. 145.), die Aegyptier nennen den Hercules, Dionysos und Pan uralte Götter, die Griechen die allerjüngsten. Natürlich, erklärt er, weil die Griechen so spät von ihnen erfuhren, lassen sie sie so spät bei sich geboren werden, d. h. ihre Religion sey so spät in Griechenland eingeführt worden. Pan gehöre in Aegypten zu den Göttern erster Ordnung, Herakles zu der zweiten, Dionysos zu der dritten. *Also ist im Aegyptischen System Dionysos Gott aus Gott geboren*, und zwar die letzte Emanation. Darum muss

1) Den Namen Thebe erklärt man bald als die Stadt der *Zehntausend*, bald als *Wohnung*, bald als *Thalstadt*, auch als *Haupt*, aus dem Koptischen. Jablonski Vocc. Aegg. p. 86 sq. ib. Te Water. [vergl. Champollion le jeune, l'Egypte sous les Pharaons I. p. 216 sqq.]

er im Fleische das Aeusserste erleiden, selbst blutigen Tod; denn er ist der durch Typhons Mörderhand gefallene *Osiris* [1]). Wie dieser späterhin für einen König gehalten und seine Schicksale in Schauspielen aufgeführt wurden am See zu Sais; so wurde in Griechenland aus den die Schicksale des Bacchus (dann auch anderer *Landesheroen*) vorstellenden Scenerien die Griechische Tragödie (Commentatt. Herodott. I. p. 217—224.). Auch der Ursprung des *Dithyrambus* gehört hierher [2]). Die Aegyptische Sage begegnet der Indischen. *Schiwa-Dionichi* ist auch die sinnlichste Offenbarung der Gottheit; sein Dienst sind Freuden- und Trauerfeste. Die Religion von diesem leidenden Gottmenschen verpflanzte sich ohne Zweifel aus Indien über Aethiopien nach der Oberägyptischen Thebe [3]).

In Aegypten nun heisst Osiris Sohn des Kronos, der ihn und seine Schwester Isis mit der Rhea erzeugt hat (Diod. Sic. I. 15 sqq.). Nach Jablonski's Erklärung ist dieser Kronos ein hellenisirter Phthas (Panth. I. 141.); und auch nach einer Samothracischen Genealogie ist Dionysos des Hephästos Sohn. Aber dass Dionysos in der Griechensage des Juppiter Sohn heisst, ist eben so *Aegyptisch*, weil nach einem Lehrsysteme *Osiris-Dionysos* Sohn des *Zeus-Ammon* war. Meldet nun eine andere Sage (bei Plut. de Is. p. 365 E. p. 498. Wytt.), dass Dionysos, *des Zeus und der Isis Sohn*, bei den Aegyptiern *Arsaphes* (Phallus, nach Jabl. Vocc. p. 39.) [4]) hiess; so haben

1) S. die Anm. z. Nonn. p. 213—215. und Herodot. II. 42. Diod. I. 23. Plut. de Isid. p. 362 sqq. p. 483 sq. Wytt.

2) S. Timkowsky de Dithyrambis ap. Gr. et Rom., Mosquae 1808. und darüber die Acta Seminarii Lips. Vol. I. p. 204. sqq. [vergl. Welcker, Nachtrag zur Aeschyl. Trilogie, Frankfurt 1826.]

3) Plutarchus (de Is. p. 362. B. p. 484. Wytt.) erzählt die Sage, Dionysos habe zuerst *aus Indien zwei Ochsen nach Aegypten* gebracht, wovon der eine *Apis*, der andere *Osiris* hiess.

4) [Diese Aegyptischen Mythen vom Phallus-Dienst haben auch die Tzetzae zum Lycophron vs. 211 sq. zusammengestellt, aber auch nach

wir wieder einen Phallusgott in Aegypten, gleich dem Indischen *Schiwa-Dionichi*, und nach Herodotus (II. 49.) ging von Aegypten eine Lehre zu den Griechen über, worin der Phallusdienst seine Deutung erhielt. Jene Processionen aber mit Priapischen Götterbildern galten eben dem Osiris-Dionysos (Herodot. II. 48.), dem beweinten Naturgotte. Wenn nun gar die Sage von einem schwarzen Osiris weiss (s. oben), so ist diess ganz die menschlich-*historische* Seite dieses Religionszweiges: denn von Indien her in die Felsenhöhlen Aethiopiens ist Schiwa-Dionichi gebracht; dort ist er, nach einer Aegyptischen Sage, Mensch, er verdient als Mohrenkönig die Unsterblichkeit durch Leiden und Thun ungewöhnlicher Art. Er kommt als Pflanzer von Süden an der Spitze der Schiwadiener nach Oberägypten, besetzt die Ammonsstadt Thebe und ist selber Ammons Sohn durch Adoption.

Cicero (de N. D. III. 23. p. 618. 620.) führt einen Bacchus auf, des Nilus Sohn, welcher die Nysa getödtet habe. Nysa kommt von νύσσειν, pungere, νύσσα (nach Io. Lyd. de menss. p. 81. p. 196. Röth.) ist der *Umschwung am Ziele der Zeit*. Also ist dieser Dionysos die *Sonne, die den Kreis der Zeiten in sich verschlingt, aufnimmt, abthut* (conficit), wie Saturnus seine eigenen Kinder verzehrt; und dasselbe ist denn auch der Libysche Dionysos (Io. Lyd. l. c. p. 82. Diod. Sic. III. 71. ib. Wess. Nonn. Dionys. XVIII. 232.), der die *Kampe* (den Kreislauf der Zeit, καμπτήρ) tödtet, ein Ungeheuer mit fünfzig Köpfen, und ihr einen Grabhügel errichtet [1].

ihrer Art verwirrt. Wenn dabei eines Διόνυσος ἐνόρχης gedacht wird, so bezieht dies Schwenck in der Darmst. Zeitschr. f. d. Alterthumsw. 1842. p. 342. wohl richtig auf ὄρχις, die *Hode*, und denkt demnach auch hierbei an einen Phallus-Gott (s. Heyne ad Iliad. ψ. 147. und Schweigh. ad Herodot. VI. 32.); woselbst aber auch das *Ei*, welches in demselben Mythus damit verbunden wird, unstreitig der Indisch-Aegyptischen und Orphischen Symbolik angehört.]

1) [Ausführlicher habe ich mich über diese Symbole und Mythen in der Anmerkung zur angeführten Stelle des Cicero erklärt, welche der

Jene alten Thebaischen Sagen haben die Griechen fortgepflanzt. Da hatte Ammon den Dionysos mit der Nymphe

Französische Uebersetzer der Symbolik in seinen Text verwebt hat. Zum Verständniss der Sage von der thierköpfigen Kampe sind aber folgende Worte meines Textes: „Auch hierin liegt meines Bedünkens ein tieferer allegorischer Sinn: Man denke nur an den Hercules und Phanes der Orphiker (s. Orph. Fragg. p. 503.), der gleichfalls den Umkreis der Zeiten und Dinge bezeichnet, und mit so vielen Thierköpfen ausgestattet war" u. s. w. — Jetzt will ich noch Folgendes beifügen: Im Etymolog. Gud. p. 147. heisst es: *Διονύσιος* (lies *Διόνυσος*) *θεὸς, παρὰ τὸ τὰς δύο νύσους τῶν κέντρων* (l. *τ. δ. νύσσας τ. κ.*) *ὀρίζειν*. Man sieht, hier liegt dasselbe Symbol vom Dionysos als Sonne und derselbe Mythus von der Kampe (*καμπή*), dem Punkt der Umkehr auf der Sonnenbahn, zu Grunde. Merken wir uns aber die *zwei Umlenkungszüge*, und zwar wegen folgender Stelle des Plinius H. N. XXXVI. 5. 4., wo er von den Werken des Skopas berichtet: — Is fecit — Vestam sedentem laudatam in Servilianis hortis, duasque *chametaeras* circa eam etc." — Hierüber meldet mir nun mein Freund Herr *Jul. Sillig:* „So die Vulgär-Lesart, an der sich Alle umsonst abmühten, da diess Wort in keiner Beziehung, selbst wenn es ein ächtgriechisches Wort wäre, für Vesta passte. Da erschien die Collation des vortrefflichen cod. Bambergensis — wo für duasque chametaeras sich findet duos campteras, woraus v. Jan lampteras machte, was ich in der damaligen Unmöglichkeit etwas Besseres zu finden, in meine kleine Ausgabe aufnahm. Allein auch hier hat der Codex, der für die Namen der Kunstwerke im Plinius von unschätzbarem Werthe ist, das Richtige, und die Sache verhält sich so: Scopas hatte die Vesta als Erde sitzend gebildet, und ihr zwei *καμπτῆρας* an die Seite gestellt, als Thronstützen. *Καμπτῆρες* sind bekanntlich im Stadium der Griechen das, was im Circus der Römer die Metae, um die die Wagen lenken mussten, und Scopas hatte nun die Endpunkte der Rennbahn auf die *beiden Pole* übertragen, wo die *Sonne* auf ihrem Wagen jedesmal *umlenken* muss; — eine, wie mich dünkt, sehr feine und für das Wesen des Vestadienstes, wenigstens nach seiner damaligen philosophischen Auffassung, bezeichnende Symbolik." — So weit Sillig. Ich brauche nur mit Einem Wort zu erinnern, dass *νύσσα* synonym mit *καμπτήρ* ist, und ebenmässig die Umlenkungssäule auf der Rennbahn bezeichnete. — In Betreff der Darstellung des Skopas bleibt nun noch die Frage übrig, ob dieser Künstler sich begnügt hatte, dem Throne der Vesta zwei Säulen

Amalthea erzeugt, welche er aus Furcht vor der eifersüchtigen Rhea mit dem Blitze erschlägt. Darauf wird das Dionysoskind auf eine Insel des Tritonflusses geflüchtet, und dort von Aristäus und seiner Tochter, der Nymphe Nysa, mit dem Beistande der Athene erzogen (Diod. III. 68 sqq.). So trägt auch Juppiter (bei Herodot. II. 146.) den in seine Hüfte eingenähten Dionysos über *Aegypten* hinaus nach Nysa in *Aethiopien.* Endlich erschien auf alten Griechischen Münzen (z. B. von Mytilene) der Kopf des Juppiter Ammon neben Bacchischen Symbolen [1]). Lauter Erinnerungen an den Aegyptisch-Aethiopischen Ursprung eines Hauptzweiges der Bacchischen Religionen.

Die *menschliche* Seite des Mythus, die auch im Volksglauben der Aegyptier nachgewiesen wurde, ward in Hellas die herrschende. Aber in der Geheimlehre stand Dionysos höher, er war da sogar, nach Einer Ansicht, der Gott der Götter, welche Ansicht wieder auf Aegyptischer Priesterlehre ruhet. *Phthas selber*, nicht des Phthas Sohn, heisst Dionysos bei Suidas (v. Ἀφθάς), also Entscheider aller Dinge, Herr der Schicksale, erster Prophet. In der höhern Ansicht verschwinden alle Anthropomorphismen; das

beizufügen, oder ob er sie menschlich als zwei Telamonen oder Atlanten, oder eben so, aber weiblich, etwa nach Art der Caryatiden, oder mythologisch bezeichnet, als zwei Nyssae, wie schon Terpander (beim Jo. Laur. Lydus de menss. IV. p. 198. Röther.) eine Nymphe als Nährmutter des Dionysos benannt, der sitzenden Vesta zu beiden Seiten gestellt hatte; etwa auf die Weise, wie wir in vielen Statuen und namentlich Terracotten ein Idol, mehrentheils mit einem Polos auf dem Kopf, einer grösseren weiblichen Göttergestalt zur Seite gestellt sehen, so dass letztere sich auf jenes manchmal zu stützen scheint, z. B. bei Gerhard Venere Proserpina Tav. VII sqq.]

1) S. Dionysus I. p. 248. 251. Der *Bacchuskopf* und *Bacchische* Symbole sind häufig auf Münzen Griechischer Städte und Inseln. S. Pellerin Recueil III. passim. auch in den Selectis numismm. antt. ex museo Jac. de Wilde, 4. Amst. 1692.

ewige Wesen ist sich selber bald Vater, Gatte, bald Bruder und Sohn, und es ist immer Ein Wesen, das in den Orphischen Systemen unter verschiedenen Namen und Eigenschaften an den Anfang einiger Weltalter gestellt und in dem Schöpfungswerke auf verschiedene Weise beschäftigt ist. Die *Orphischen Lehren* aber sind im Wesentlichen *Aegyptische* Lehren (Herodot. II. 81.).

§. 7.

Von der Fortpflanzung Orphischer Lehre.

Herodotus (II. 53.) nennt den Hesiodus und Homerus die Erfinder der Hellenischen Theogonie, und verwirft alle Gedichte, die man zu seiner Zeit als vor-Homerisch ausgab, folglich auch die Orphischen. Aber dass er damit nicht auch alle *Lehren* aus vor-Homerischer Zeit, namentlich die *Geheimlehren*, verwarf, davon giebt sein Werk selbst die vollkommenste Ueberzeugung. Während er den Hesiodus und Homerus nur vierhundert Jahre vor seine Zeit setzt, gedenkt er (II. 51.) einer mythischen Ausdeutung (ἱερὸς λόγος) vom Hermesphallus, die die Pelasger den Athenern mitgetheilt haben, und die man in den Mysterien von Samothrace lerne. Die Pelasger aber besetzten schon 1162 v. C., nach ihrer Vertreibung aus Attica, die Insel Lemnos (Raoul-Rochette Hist. des Colon. Gr. I. p. 426 sqq.). Weiter zuvor gedenkt er (II. 49.) einer *Lehre* (ἐξήγεσις) von Bacchischen Processionen, die *Melampus* entweder in Aegypten, oder vom Cadmus, empfangen, und die die nachherigen Weisen ausgebildet haben. Das geht entweder 1549, oder, wenn von den Nachkommen des Cadmus die Rede ist, wenigstens 1350 Jahre v. C. G. zurück, also wieder in die vor-Homerische Periode. Läugnen lässt sich also nicht, das Herodotus *theologische Dogmen* kannte und zwar *aus der vor-Homerischen Periode.*

Er verwirft zwar die Orphischen *Gedichte*, aber er erkennt *in diesen Gedichten alte Dogmen* (II. 51. vergl. mit Cic. de N. D. III. 22 und 23.). Hat auch *Aristoteles* (nach Cic. de N. D. I. 38. p. 175 sqq.) die persönliche Existenz eines Orpheus geradezu geläugnet: wir können sie, so wie den Namen *Orphisch*, fallen lassen: er nennt doch die Sätze der Bacchischen Mysterien *uralt* (bei Plut. Consol. ad Apollon. p. 115. C. p. 453. Wytt. vergl. Pind. Fragmm. p. 148. ed. Heyn. und Simonid. ap. Stob. CXI. p. 530.). Auch die Bruchstücke *philosophischer Werke vor* Plato sprechen für das Daseyn einer alten theologischen Dogmatik in Griechenland, oder, welches einerlei ist, *Orphischer* Lehren. Hierher gehören die Fragmente des Pherecydes von Syros (Olymp. 59.), des Heraclitus (Ol. 69.), welche beide *vor Herodotus* lebten, und deren Hauptideen mit jenen Lehrsätzen zusammenstimmen, die als Orphisch angegeben werden. Kurz es lässt sich aus den Nachrichten des *Herodotus* und *älterer Geschichtschreiber*, und aus den Lehrsätzen der *ältesten Griechischen Philosophen* eine Art von Dogmatik Griechischer Religion aufstellen, wodurch das hohe Alterthum der sogenannten Orphischen Lehre vollkommen gerechtfertigt ist, wobei man sogar den Ursprung der jetzt unter Orpheus Namen vorhandenen Gedichte in die Alexandrinische, ja selbst in die Römische Literaturperiode nach Verbreitung des Christenthums setzen kann (vergl. Sicklers Cadmus p. CIX.). Hat auch Onomacritus, der Zeitgenosse der Pisistratiden, *Gedichte, die er verfasst*, für Orphisch ausgegeben: die *Lehrsätze*, die er ihnen einverleibte, mussten *alt*, vor-Homerisch und ächt seyn, weil ihn gleich jeder eingeweihte Athener (und fast alle waren es) hätte Lügen strafen können. Dieselbe Vorsicht musste nach Plato, bis nach Christi Geburt herab, jeder, der Orphische Gedichte verfasste, gebrauchen, nämlich nur *alte*, sanctionirte *Lehren* zu geben, da ja die Mysterien fortdauerten und die Controle über die Grundlehren noch immer bestand. Aber auch selbst einigen Orphischen Hymnen, besonders einigen Orphischen Fragmen-

ten, legt der scharfe Kritiker Valckenaer (de Aristobulo Jud. p. 84 sq.) ein bedeutendes Alter bei [1]).

1) [Der Französische Uebersetzer bemerkt hierzu p. 103.: „Les ecrivains de l'école critique, *hypercritique* même, dont nous avons parlé, envisagent sous un aspect complétement opposé, soit les rapports de dépendance des compositions orphiques et des religions mystérieuses, soit ces religions elles-mêmes, leur origine, leur histoire, leur charactère et leur portée dogmatique. On ne saurait disconvenir que leurs recherches, notamment celles de Lobeck, on repandu une lumière nouvelle sur le coté litteraire de la question, qui est loin, à la verité, d'en contenir la solution toute entière. Cf. la note indiquée, fin du volume et celles qui y font suite" — woselbst Herr Guigniaut für seine Französische Leser diese Controversen Deutscher Philologen in ihren Hauptmomenten vorgetragen hat. — Ich selbst konnte mich weder hier noch bei folgenden Abschnitten zu einem gleichen Verfahren bewogen finden, theils weil ich im *allgemeinen Theil* (I. 1.) in 9 Capiteln und seitdem in mehreren Recensionen den Gang der Griechischen Cultur, Religion und Literatur nochmals einer ausführlichen Untersuchung unterworfen habe, theils weil die neueren Forschungen über die sämmtlichen Religionen des alten Morgenlandes, Griechenlandes und Italiens mich nur immer mehr in der Ueberzeugung bestärkt haben, dass ich bei dieser dritten Bearbeitung meines Werkes im Wesentlichen meine Lehrsätze nicht verändern dürfe.]

§. 8.

Von den Orphischen Schulen.

Wenn wir lesen, dass Orpheus von den Mänaden zerrissen worden, weil er den Helios-Apollo für den grössesten Gott hielt, und den Dionysos nicht verehrte (Eratosth. Catast. c. 24. p. 19. Schaub.); an einer andern Stelle (Hygin. Poët. Astron. II. 7. p. 439. Stav.), dass es geschehen sey, weil er des Dionysos Mysterien ausgekundschaftet; wenn die Sage der Delphier von einem Orpheus weiss, der aus Stolz auf seine geheime Wissenschaft am heiligen Orte des Apollo gar nicht auftreten will (Paus. X. 7. 2.), und dann wieder bestimmt angegeben wird, dass Orpheus des *Dionysos* Mysterien erfunden habe (Apollod. I. 3. 2. vergl. Paus. V. 26. 3.), und Herodotus (II. 81.) *Orphisch* und *Bacchisch* für einerlei erklärt; wenn bestimmt eine Sage *drei* Orpheus in Thracien angiebt [1]) — so werden wir am besten thun, eine Folge *Orphischer Schulen* anzunehmen.

Bei der Frage nach der ältesten müssen wir die Aussage der Dodonäer berücksichtigen, dass die Pelasger den Namen *Dionysos* weit später als die übrigen Götternamen erfuhren

1) Hermias Comm. in Plat. Phaedr. p. 109. ed. Ast. vergl. Orphei Fragmm. p. 505. ed. Herm. — *Herodotus* beim Schol. Apollon. I. 23. nahm deswegen mehrere Orpheus an. Ueber den Namen des Orpheus und seine Bedeutung s. de Schmidt Opuscula p. 108. vergl. Fabric. B. Gr. I. p. 143 sq.

(Herodot. II. 52.). *Jung* war also sein Dienst im Vergleich mit der Religion des Apollo (Pausan. X. 5. 4.). Aber ein Orpheus wird bestimmt als Apolloprophet angegeben (s. oben), von den Scythen aber kommen die verschiedenen Apollopropheten (Athen. XII. p. 524. D. p. 448. Schw.), und sie sind eifrige Widersacher des Bacchischen Orgiasmus. Diejenige *Orphische Schule* also ist als die *ältere* zu setzen, die man, in Rücksicht auf den Gebrauch des *Saitenspiels*, die *Apollinische* heissen kann, in Betracht des Weges aber, den sie zu den *Griechen* genommen, die *Caucasische*. Ihre Wurzel reicht in den Lichtdienst des höhern Asiens und Indiens hinauf, und sie gehört zu der dritten Periode der Indischen Religion, wie alles Orphische, zum reinen *Wischnudienst*, welcher in *Griechenland vor* der zweiten, dem Schiwadienste, hervortritt; obgleich auch von Aegypten her ein Apollocultus nach Griechenland kam, der anfangs den Bacchischen Orgiasmus auf Blut und Tod bekämpfte.

Gewiss hatte diese *alt-Orphische* Schule schon Alles, was man unter *Orphisches Leben* zusammen fasst (*βίος Ὀρφικός*): jene priesterliche Würde, jene Enthaltung von thierischer Kost und Kleidung, einen reineren Opferdienst, eine feste Haltung des Lebens im stetigen Gleichgewicht (*βίος ἐπὶ στάθμῃ;* Plato de Legg. VI. p. 782.), und die tägliche Begleiterin des Lebens, die *Lyra*, die die Ordnung aller Regungen der Seele ausdrückt und befördert. Die Lyra war es ja, die der Sage nach in des Orpheus Hand Wunderdinge verrichtete, die wilden Gemüther der Thracier *sänftigte*, und das Thier und sogar die leblose Natur in Bewegung setzte. Aber auch schon in dieser Schule war der Lyra und ihren Saiten, nach höherer Ansicht, die Beziehung auf *siderische* und *kosmische* Verhältnisse gegeben. Unter ernster und sanfter Obhut hielten die Orphischen Priester die wilden und halbwilden Völker. Einigen Königen wurden, der Sage nach, die höhern Weihen ertheilt; ein Verhältniss, ganz dem Aegyptischen

Staatliche Bibliothek
Regensburg

analog. Das war das alte Gesetz, die erste Orphische Schule und der ungestörte Dienst des reinen Feuers.

Aber eine Revolution, die ganz Griechenland erschütterte, bereitete sich indessen in Kleinasien. Auf den Cybelischen Gebirgen erscheint das Bild der Göttermutter, Hyagnis erfindet die *erregende* Flöte, und stimmt in Phrygischer Weise der Mutter der Götter, des Dionysos und des Pan neue Lieder an [1]). Das geschah gegen 1506 v. C. G. Etwas früher hatte Cadmus den Osiris-Phallus nach Böotien gebracht, und ihm wird in seinem Hause der Enkel *Dionysos* geboren. Wo der neue Gottesdienst verbreitet wird, bricht Hader und Krieg aus, und selbst der Blutsverwandte *Pentheus* muss als Verächter der neuen Religion (ὑβριστὴς καὶ ἀσεβής) einen grausamen Tod erleiden. Gleichen Tod erleidet in Thracien der Freund (oder gar Sohn) des Apollo, *Orpheus* (Apollod. III. 5. 1.), und harte Strafe der Apollodiener [2]) (sein Name schon

1) Marmor Parium Epoch. X. S. auch die Nachweisungen im 1. Bde der Erläut. und Zus. zur allg. Welthist. II. Abth. p. 200. Plut. de Musica T. II. p. 1132. F. T. V. p. 632. Wytt. Appulej. Florid. I. p. 341. Elmenh. Böttiger über d. Erfind. d. Flöte im Att. Museum I. p. 290. 332 sq.

2) [Man vergl. jetzt K. O. Müller's Handb. d. A. d. K. p. 570. 572, sodann: Pentheus und die Mänaden von O. Jahn, Kiel 1841. und, zum Theil berichtigend, Chr. Walz in Schorn's Kunstblatt 1842. Nr. 32. p. 126—128. — Auf den Mord des Orpheus durch Frauenhände bezog man nachher die Thrakische Sitte, dass die Männer ihren Weibern Figuren auf die Haut einätzten (Plutarch. de S. N. V. p. 51. mit Wyttenb. Th. Panofka hat aus diesem Gebrauch, welcher ein Tätowiren zur Bezeichnung eines höheren Standes war, sehr gut die Punkte und Figuren erklärt, die man in einem Griechischen Vasenbild auf einem Arm einer den Orpheus angreifenden Bacchantin sieht, in der Abhandlung: *La morte di Orfeo*, in den Annali dell' Inst. archeol. III. p. 266 sqq., copirt bei Guigniaut pl. CLXXII bis, nr. 645 c. — Lykurgos wird als ein roher Thrakier dem Gotte φυτάλμιος und ἡμερίδης entgegengesetzt, bei Plutarchus de virtute morali p. 451. C. p. 841 sq. Wytt. Wie man auch seinen Namen schreiben mochte: Λυκόοργος oder Λυκόεργος (beide Schreibarten waren üblich, s. meine Note zu Herodot. I. 65. p. 162. Baehrii), so lag

erinnert an das heilige Thier des *Apollo*), der König Lycurgus, welcher der Taumelschaar der Bacchanten kräftig entgegentrat. Jetzt ward das reine Licht des alten Opferdienstes von dem neuen wilden Feuer ergriffen und gerieth in Gefahr gänzlich zu verlöschen. Die Phrygisch-Lydischen Cymbeln und Flöten übertönten die sanfte Melodie des Saitenspiels, und die stillere Andacht musste dem rauschenden Orgiasmus Platz machen [1]). Die *Cithar* war Product und Werkzeug der *Einfalt* des *älteren* sanfteren Gottesdienstes, aber in der fernern Entwickelung der Religionsgefühle trat die Ahnung des Unendlichen in der Natur und das überwältigende Gefühl ihrer Wunder hervor, und damit Enthusiasmus und Orgiasmus, zu dessen Ausdruck die *Flöte* das geeignetste Instrument war, die, da der Bacchische Naturdienst ein Hauptelement der Griechischen Religion blieb, in den Weihen dieses Herrn der bunten Natur beibehalten wurde. Darum spricht Homer von den Ammen des *rasenden* Dionysos (Iliad. VI. 132.). Dass dieser Orgiasmus nicht aus Nordosten kam, sehen wir aus der Erzählung des Herodotus (IV. 79.) von dem Scythenkönige Scyles, der, die Sitten der Griechen nachahmend, in einer Griechischen Stadt in die Mysterien des Dionysos sich einweihen liess, und mit den Dionysosdienern rasete, dafür aber von den Scythen vom Throne gestossen wurde; worauf er nach Thracien flüchtete, wo jetzt nun schon lange das neue Gesetz des Dionysos-Bacchus regierte. In diesen Thracischen Mysterien aber war Aegyptisches mit Asiatischem gemischt; das sieht man daraus, dass jener Scythische Bacchusjünger

im Begriffe dieser mythischen Person die Bedeutung des Apollon Lycius (Λύκιος, Pausan. II. 9. 7.; vergl. v. Stackelberg, der Apollotempel zu Bassae p. 126 sqq.]

1) Ueber den Charakter der Cithar und Flöte hat Proclus zu Plato's Alcibiades I. p. 197 sq. ed. Cr. gesprochen. Vergl. damit Plat. de Rep. III. p. 285—290. IV. p. 336. de Legg. II. 91—97. VII. 341—343. Cic. de Legg. II. 15. 38. p. 160 sqq. ed. Goerenz. [p. 274 sqq. ed. Moser et Cr.]

um seinen Pallast zu Borysthenes (einer Griechischen Stadt am Borysthenes) einen Hof hatte, welcher mit *Greifen* (s. Zoëga's Abhh. p. 30.) und *Sphinxen* verziert war [1]).

Aehnliche Kämpfe zwischen dem alten und neuen Dienste fielen in Südgriechenland vor. Nach Argos war gegen 1572 v. C. G. Danaus aus Chemmis in Oberägypten gekommen. Dort war der *Wolf*, das Thier des rettenden und siegenden Horus, das Lichtthier, bekannt; Danaus hatte dem Apollo *Lycius* den ersten Tempel gebaut. Seine Nachfolger, die Beliden, blieben dieser Religion treu. Hundert Jahre später müssen sie den Glauben der Väter gegen die Bacchusdiener verfechten (Apollod. I. 9. 11. II. 2. 1.). Es kommt der Bacchusprophet Melampus, der *Schwarzfüssler* und Priester des *schwarzen* Gottes (von Aethiopien her), in welchem wir das Bacchantische recht als das Weissagerische und ärztlich-Wunderthätige (er heilt die rasenden Argivischen Weiber) hervortreten sehen. In der andern Belidenlinie unternimmt *Perseus* (sein Name deutet schon auf einen Feuerdiener) gar den Kampf gegen den neuen Gott und seine Schaaren, und siegt [2]). So schroff aber der Apollodienst der Bacchusreligion sich gegenüber stellte, so lesen wir doch auch von *Versöhnung* beider (Pausan. Corinth. 23. 8.) selbst in Argolis, und die dort angegebenen Umstände leiten uns auf die anderen

1) Die *Sphinx* ist gewöhnlich auf Münzen von Chios, bald mit der *Leyer*, bald mit der *Amphora*, bald mit *kreuzweis gelegten Fackeln*. Beger Thes. Brandenb. I. p. 419. Eckhel Sylloge num. rar. Tab. IV. n. 7. Pellerin. Recueil T. III. pl. CXIV. nr. 9. 10. Die Sphinx deutet nach Böttigers mit Gründen unterstützter Ansicht (Erkl. der Vasengemälde Heft III. p. 98.) auf diesen Münzen die Bacchischen Orgien an.

2) Paus. Corinth. 20. 3. Dionysus p. 236. Raoul-Rochette Hist. de l'établ. des Colon. Grecques T. I. p. 68. v. Hammer in den Wiener Jahrbb. 1820. IX. Bd. p. 18 ff. [S. jetzt: *Melampus* und sein Geschlecht, ein Cyclus mythologischer Untersuchungen von *K. Eckermann*, Göttingen 1840. und darüber *Brückner* in der Darmst. Zeitschrift f. d. Alterth.-Wissensch. 1842. p. 330–339.]

Orphischen Schulen, in denen *Apollo* mit *Bacchus versöhnt*, und die *Lyra* mit der *Flöte verbunden* erscheint. Jener Melampus, der die rasenden Töchter des Prötus und die Argivischen Weiber sühnte und heilte (Herodot. II. 49.), muss aber nicht der alte, Zeitgenosse des Cadmus, gewesen, sondern um des Perseus Zeit gekommen seyn. „Jener hatte den Dionysos (sagt Herodotus) und seine Gebräuche nicht *aus dem Grunde* erklärt; erst die *nachfolgenden* Weisen haben Alles *grösser* ausgedeutet.“ Auf diese *bessere* Auslegung gründete sich wohl die Aussöhnung des Perseus mit dem Dionysos, d. i. die Versöhnung der Apollodiener mit denen des Bacchus. In Argolis selbst mochten nun die *Lernäen* am Alcyonischen See die höhern Beziehungen der Dionysischen Gebräuche enthalten. So feierte man am Tempel der Neith zu Sais an einem See den Tod des Osiris (Herodot. II. 170.), wo die Tragödie von Typhons Mord, der Isis Trauer, dem verlornen und wiedergefundenen Männlichen (Plut. de Is. p. 472 Wytt.) dramatisch dargestellt wurde; und in Argolis ward der Phallus des Dionysos ein Symbol auf Gräbern, als Bild der nie verlöschenden Lebenskraft, woran in der Geheimlehre das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele geknüpft war (vergl. Dionysus p. 236 sqq.). Die Stiftung jener Nachahmung der Aegyptischen Osirismysterien schrieb man dem *Philammon*, Apollo's Sohne, zu [1]. So viel ist aus dieser Sage klar, dass man *nunmehr* die Stiftung *Bacchischer* Mysterien mit dem Amte eines *Apollo*sohns verträglich fand. Dafür sprechen nun auch Züge aus den Schulen *neuer Orphiker*. Hierher gehört *der* Orpheus, der nach Apollodorus (I. 3. 2.) des *Dionysos* Mysterien erfand, derselbe, der wie Bacchus in die Unterwelt hinabstieg. Jetzt hört man in Thracien ein Thracisch-Bacchi-

1) Plut. de Musica p. 1132. A. p. 629. Wytt. Einen Kreis von Scenen aus diesen Argolischen Mysterien s. in den Abb. sur S. u. M. Tab. XLII — XLV. Erkl. p. 34 — 46. — Ueber den Philammon s. noch Schol. Apoll. I. 24. Pausan. Corinth. 37. 3.

sches Wunderwesen, den Silenus, Aegyptische Lebensansichten von der Nichtigkeit des *irdischen* Daseyns, von der Spanne Zeit, die dem Menschen *in diesem Leibe* zugemessen sey, aussprechen, also Sätze aus der Unsterblichkeits- und Seelenwanderungslehre [1]). Es kamen nämlich von Zeit zu Zeit bessere Bacchuspriester, die von Thebe und Sais her eine höhere Ahnung an die Dionysischen Bilder und Gebräuche knüpften, und mit denen die Orphiker, diese Apollopropheten, besser übereinkommen konnten, und *neue Orphiker*, die, neben der Horuslehre in Aegypten, schon die bessere Deutung des Osirisphallus gehört hatten, nach Griechenland herüber (Diod. I. 23.). Und nun nahm selbst der alte Sonnenort, *Delphi*, auch den Bacchus auf [2]), nun weiss man sogar von einem *Dionysischen Apollo* [3]).

Nun reinigten und verklärten sich die Dionysusmysterien in dem Lichtdienste; die Bacchischen Feste erhielten für die Empfänglichen einen höhern Sinn, welche nun über die sinnlichen Schranken der Jahreswohlthaten in das Gebiet jenseits des Grabes blicken lernten. Auch Gebräuche und Opferdienst milderten sich. Dieser gereinigte *Bacchusdienst* war an die Verehrung des Cretischen *Zagreus* angeknüpft, der in den Orphischen Systemen so bedeutend hervortritt (s. die Erkl. der Abb. z. S. u. M. p. 45, 2. A.); und gerade den *Cretischen* Dionysos verehrten die Argiver (Pausan. Corinth. 27.). Kurz, um diese Zeit (gegen 1360 v. C. G.) blühte diejenige Orphische Schule, in welcher mit den alten *Lichttheorien Oberasiens*

1) Dass der Aeltervater eines Orpheus *Charops* heisst (Diod. III. 64. p. 234. Wess.), erinnert an die Aegyptische *Freudigkeit im Tode*. S. oben II. p. 139 ff.

2) Aristoph. Nub. 599. Plut. de Ei Delph. p. 388. F. p. 591 sq. Wytt. Nonn. Dionys. IX. 261. Paus. Phoc. 32. 5. Schwarz. l. c. p. 89. und 101 sq.

3) Pausan. Att. c. 31. §. 2. Creuzer in den Heidelb. Jahrbb. 1817. nr. 49. p. 780 ff.

die reformirte Dionysoslehre in Ein grosses System von Theologie verbunden war, welches alles damalige priesterliche Wissen der Griechen vereinigte. Freilich widerstrebte die sinnliche Gluth des Bacchantischen Feuerorgiasmus jedem Orphiker, und blieb ihren Schulen rechter Art ewig fremd; aber die tiefe Bedeutung und die ideenreichen Beziehungen der Dionysischen Gebräuche wurden von ihnen in ein geistiges Denken aufgenommen, und nach der alten stillen Lichtlehre weiter ausgebildet und verklärt.

In diesem Geiste der *neuen* Schulen waren nun auch die *Pythagoreer* Orphiker. Pythagoras hiess mythisch *Apollo,* d. h. er war Lichtdiener, denn er war Schüler des Priesters Oenuphis in der *Sonnenstadt* Aegyptens, Heliopolis (Plut. de Is. p. 354. E. p. 454. Wytt.). Seiner Schule war die Apollo's-leier ein Symbol astronomischer und kosmischer Lehren [1]). Diese *Pythagorischen Orphiker* behandelten aber den Bacchusdienst gewiss nicht im Geiste des rohen Orgiasmus. Hatte auch die Pythagoreerin Arignote *Βακχικά* geschrieben (Fabr. B. Gr. I. p. 881. Harl.), so weiss man doch, dass gerade der durch hohen Anstand und ächte Mütterlichkeit ausgezeichnete Chor von Frauen die Zierde dieser Gesellschaft war, und dass das Orgiastische bei ihnen geradezu verboten blieb (Stob. Serm. LXXII. pag. 443—445. Bas. Clem. Al. Protrept. p. 29 sqq.). Mit Reckt konnte also Herodotus

1) Jamblich. Vit. Pythag. §. 146. pag. 123. Kust. Proclus in Platon. Theolog. I. c. 5. Man sieht übrigens aus diesen Stellen, dass die Pythagoreer, da sie in Lehre und Leben der strengen Priesterregel der Vorzeit folgten, d. i. der Orphischen Weise, auch Alles, was die durch sie erweiterten Wissenschaften in Mathematik, Astronomie und Kosmologie Bestes enthielten, als ein geistiges Erbgut aus alter Orphischer Vorzeit darzustellen suchten; natürlich, weil die Endabsicht ihres Forschens, jener religiöse und ethische Sinn, uralter Geist der Griechischen Priesterschaft war, und auch alte Symbole schon den Keim der von ihnen entdeckten Wahrheit enthielten.

(II. 81.) sagen: die Aegyptische Regel stimmt mit der Orphischen und Bacchischen überein, und diese ist Aegyptisch und Pythagoreisch. Diese Verbindung so verschiedener Elemente ist dem Griechischen Charakter gemäss; sie gewährte frohes Leben und jene Heiterkeit, welche herrschende Züge der Hellenischen Religionen blieben.

§. 9.

Bildliche Darstellungen aus diesem Kreise.

Orpheus wurde häufig dargestellt; nach Philostratus (Iconn. VI. 11. [und Callistrat. p. 153 ed. Jacobs et Welcker.]) mit einer Thracischen Kopfbinde. Polygnotus aber hatte ihn zu Delphi in ganz Griechischer Tracht gemalt (Paus. X. 30. 3.). So erscheint er bei Winckelmann (Monumm. inedd. nr. 50.). Auf Aegyptischen Kaisermünzen kommt er vor mit der Lyra, von Thieren umgeben (Numi Aegypt. Imperat. v. Zoëga p. 181.), welches Letztere Einige von Aegyptischer Symbolik herleiteten, und an Horus oder Harpocrates, die auch mit Thieren umgeben vorgestellt wurden, erinnerten [1]). Hermes, Eurydice und Orpheus erscheinen auf einem Relief in der Villa Albani bei Zoëga (Bassiril. Tab. 42. p. 195 sqq. vergl. die Gemme in den Abb. zur S. u. M. T. LVI. nr. 1. Erkl. p. 51. 2. Ausg.). Auch auf christlichen Denkmalen erscheint er [2]).

1) Recueil d'Antiquités Egypt. Etrusq. T. III. pl. 10. nr. 2.

2) Wegen mancher Orphisch genannter Verse legte man ihm eine Art von Christenthum bei, und seine Lyra brauchte man als Bild der Macht des Evangeliums. S. Arringhi Roma subterranea T. II. p. 296 sqq. [vergl. Fr. Münter, Sinnbilder der alten Christen, S. 89. mit Taf. III. nr. 64.] Orpheus, von den Bacchantinnen zerrissen, ist dargestellt auf einem Marmorfragment in den Marmm. Taurinenss. Tab. IX. vergl. das. Constantini Lascaris Προλεγόμενα τοῦ σοφοῦ Ὀρφέως aus einer Turiner Handschrift p. 93 — 104. und Animadvv. p. 105 — 118. [Auf einer von Millin zuerst edirten Vase von Canosa, worauf ich den Sänger Philam-

Auch von der *Vermählung* Apollinischer und Bacchischer Religion finden sich bildliche Zeichen, besonders auf alt-Griechischen Vasen, z. B. ein Satyr mit der Lyra in den Abb. zur S. u. M. T. V. n. 5.[1]); und eben so von der vorausgegangenen *Zwietracht*, z. B. bei Hirt im mytholog. Bilderb. p. 83, besonders aber auf dem Relief an einem Sarkophag im Pallast Borghese, welches in den Abb. zur S. u. M. T. VI. nr. 1. mitgetheilt ist, und den von den Mänaden bezwungenen Lycurgus vorstellt; s. die Erkl. dazu p. 34. Ausführlich erläutert ist es in den von Welcker herausgegebenen Abhand-

mon vermuthete (s. das Bilderheft zur Symbolik p. 30. zu Tafel XLII.), wollen Andere den Orpheus erkennen. — Sonst wird auch ein anderer Sänger, Thamyris, gern mit Orpheus zusammengenannt, s. jetzt Boissonade ad Philostrati Epist. p. 64. Dieser Name, geschrieben *ΘΑΜΥΡΑΣ*, erscheint über der Figur eines Kitharöden in einem Vasenbilde (s. Panofka Annali dell' Inst. archeol. T. VII. p. 231—238.), aber auch andere Priestersänger, wie Linos; besonders aber Orpheus, und zwar in höchst bedeutsamer Oertlichkeit und Umgebung und mit Bezeichnungen, die an den Apollodienst erinnern (s. Raoul-Rochette im Journal des Savants 1836. p. 353. u. p. 579.). Auf einer grossen Prachtvase von Ruvo, jetzt in der Grossherzogl. Sammlung zu Karlsruhe, abgebildet in den Monumenti dell' Instituto archeol. tav. 49. 50., und erläutert von E. Braun in den Annali, Jahrgang 1837. p. 219 sqq., — erscheint Orpheus in der Unterwelt, um seine Euridice wieder zu gewinnen (s. meine Schrift: Zur Gallerie der alten Dramatiker p. 124 sq.). Dass Orpheus auch im Satyrdrama vorkam, ist bekannt. Eine Scene aus einem solchen scheint ein Vasenbild aus Centorbi, im Besitz des Herrn Bernus in Frankf. a. M., vorzustellen. Es zeigt uns einen Sänger in einem Kreis von thierköpfigen Menschen sitzend, dem diese auf eine komische Weise ihre Huldigung darbringen. — Orpheus und Thamyris waren von Polygnotus in der Lesche zu Delphi in einer Gruppe dargestellt worden; und diese Vorstellung muss als Vorbild aller nachfolgenden grösseren Gemälde und Vasenbilder, worin diese Sänger auftreten, betrachtet werden; s. jetzt: Die Gemälde des Polygnotos in der Lesche zu Delphi, von O. Jahn, Kiel 1841. p. 32 sqq.]

1) S. auch die Vasengemälde bei Passeri T. II. nr. 162. und bei Millin Peintur. d. Vas. ant. I. nr. 30. Philostr. Iconn. p. 876. ed. Paris.

lungen Zoëga's p. 1—32. vergl. p. 353 sqq.[1]), wo noch mehrere Kunstwerke dieses Inhalts angegeben sind.

1) Die Literatur dieser Fabel weisen nach: Muncker und Staveren zum Hyginus Fab. 132. p. 236. Stav. Burmann zu Propert. III. 15. 23. Heyne zum Apollod. p. 232. ed. alt. und zum Hom. T. V. p. 206 sq.

§. 10.

Von dem Bacchischen Gefolge.

Schon von dem Griechischen Gesammtnamen des Gefolges (Thiasus, θίασος) gab man verschiedene Herleitungen an (s. Moser's Note zu Nonn. p. 248. Lennep. Etym. L. Gr. p. 256. Palmer. ad Hesych. I. p. 1686. und Alberti ad Hesych. I. p. 1717. Zonar. Lex. in v.). Grösser sind die Abweichungen im Einzelnen. Man dachte sich darunter die lebendige Umgebung, das dienende Personale von Gottheiten überhaupt, und dann besonders vom Dionysos. Hierbei ist vorzüglich die Beschreibung der grossen Bacchischen Procession zu beachten, die Callixenus beim Athenäus (V. 7. p. 261 sqq. Schwgh.) giebt, welche 284 v. C. G. unter Ptolemäus Philadelphus zu Alexandria gehalten wurde (vergl. Strabo X. p. 468. p. 169. Tzsch. Artemidor. Oneirocr. II. 37. p. 216. Reiff. Cornut. de N. D. c. 30.). Strabo nennt als Mitglieder des Gefolges: Silene, Satyrn, Bacchen, Lenä, Thyaden, Mimallonen, Najaden, Nymphen und die sogenannten Tityren. Wegen dieses aus zwei Geschlechtern gemischten Haufens, glaubten Einige im Alterthum, heisse der Gott auch θηλύμορφος, der weiblich Gestaltete [1]).

1) Philochori Fragmm. p. 21. ed. Lenz et Siebelis. Schwarz Miscellan. politior. humanit. pag. 98. Cornutus cap. 30. giebt einen Grund von der Wirkung des Weines auf den Geist an. [Zu dieser Uebersicht des Dionysischen Thiasos müssen jetzt verglichen werden: K. O. Müller im Handbuch der Archäologie der Kunst. §. 388. p. 581 sq. und

Von den *Bacchantinnen* lässt sich aus den Bacchen des Euripides ein sehr bestimmtes Bild zusammensetzen, besonders mit Hülfe alter Kunstdenkmale. Sie fallen in jedem Betracht mit den Mänaden zusammen. Grundzug ihres Wesens ist die stille Melancholie eines im Abgrunde religiöser Ahnungen und Gefühle sich verlierenden unbewachten Geistes, die, entfesselt, in den Zustand festlicher Raserei übergeht. Diesen Zustand drücken Dichter und Künstler aus durch das im Winde flatternde Haar, den zurückgebogenen Kopf, die unsteten Blicke, Schlangen und Dolch in der Hand, oder Instrumente einer rauschenden Musik, durch die gewaltsamsten Bewegungen, das Rufen Bacchischer Formeln, das Würgen von jungen Hirschkälbern und andern Thieren, selbst auch durch das Kosten rohen Fleisches. Auch Weissagekraft und Lascivität wird den Bacchantinnen beigelegt [1]).

Von Kunstwerken dieser Art waren im Alterthum besonders berühmt die Baccha des Scopas (Plin. H. N. XXXVI. 4. 7.), die Bacchantinnen des Praxiteles. Noch vorhanden ist eine Bacchantin des Solon auf einer alten Paste von vorzüglicher Kunst (Lessings Antiquar. Br. XI. Thl. der sämmtl. Werke p. 145.) und noch manche andere. S. Göde's England IV. p. 54. und Eckhel Choix de pierr. grav. n. 25. [2]).

besonders §. 390. pag. 585 sqq. 2ter Ausgabe. Otto Jahn, Vasenbilder, Hamburg 1839. pag. 31—30. mit Tafel III, und meine Schrift: Zur Gallerie der alten Dramatiker, Abschnitt V, über die Bilder des unteren Frieses an der Paris-Vase der Karlsruher Sammlung: *Grosser Komos zur Vermählungsfeier des Dionysos und der Kora*, pag. 56 sqq. und p. 109 sqq.]

1) Eurip. Bacch. 494 sq. 156. 139. 225. Schol. Eurip. Hecub. 123. Eudoc. Viol. 87. 118. Schwarz l. c. p. 84 sqq. 104 sqq.

2) In Bezug auf die Bacchantinnen s. besonders Lanzi Diss. tre de' Vasi ant. dipinti II. p. 128. Abbildungen und Bemerkungen s. im Recueil de Fragmm. de Sculpt. ant. en terre cuite p. 84 sqq. Mus. Pio-Clem. IV. Tab. 20. 21. 22. 24. V. Tab. 7. Zoëga in Welckers Zeitschr. f. a. Kunst

Die *Lenä* (*Λῆναι*) haben von dem Orte den Namen, wo der Wein gekeltert wird (*ληνός*). Häufig wurden sie mit den Bacchantinnen für gleichbedeutend genommen, z. B. in der Ueberschrift der 26. Idylle des Theocritus. Wo es aber, wie in Festprocessionen, scenischen Darstellungen und in der Kunst, auf genaue Unterscheidung ankam, hatten sie gewiss ihre eigenen Attribute. Die Lenä nun müssen gedacht werden als mit dem Keltern des Weines beschäftigt, gleichsam Nymphen des süssen, lockenden, oft auch aufbrausenden Mostes und seiner Wirkungen. Auf Bildwerken mögen die Wein einschenkenden weiblichen Wesen als Lenä zu nehmen seyn.

Die *Najaden* und *Nymphen* sind dem Dionysos beigesellt, nicht nur, weil sie die Kunst erfanden, den Wein mit Wasser zu mischen, sondern noch in viel höherer Bedeutung. Ihnen war die Erhaltung und Pflege des Gottes anvertraut, sie waren seine ersten Anbeterinnen, die Stifterinnen seiner Feier und Vorbilder aller andern weiblichen Wesen seines Gefolges. Namen und Zahl derselben wird verschieden angegeben. Aber gewiss nahm dieser Nymphenchor unter den Begleiterinnen des Gottes einen höhern Rang ein, und die Künstler zeichneten sie aus. Lanzi (Vasi antich. p. 131.) bemerkt, die Lenä werden als den Najaden dienend vorgestellt, die Nymphen aber seyen auf Vasen (den getreuesten Urkunden der ältesten Vorstellungen) am Sternengewande erkennbar (denn die Pflegerinnen des Bacchus glänzen nach der Fabel als Hyaden und Plejaden unter den Sternen), zuweilen auch am Feuerrohr (*νάρϑηξ*, ferula) als Vorsteherinnen der Orgien, theils an der Taube, als Dodonäische Nymphen, theils an der vertraulichern Nähe bei dem Gotte (s. Millin Peintures de Vas. ant. II. nr. 49. und eine Vase bei Tischbein II. pl. 33.).

I. 3. p. 379 sqq. 383. 384 sqq. 409. Marmora Taurinensia T. I. Tabb. IV. V. VI. VII. VIII. IX. und die Erläuterungen p. 29—118.

Die *Thyaden* (Θυάδες, Θυῖαι) werden gewöhnlich als orgiastische Bacchantinnen gedacht, [und ihr Name von θύω, in der Bedeutung der Leidenschaft, Wuth und heftigen Bewegung, abgeleitet.] Pausanias aber (X. 4.) kennt sie als Priesterinnen aus Attica, die jährlich auf den Parnass gehen und mit Delphischen Frauen die Orgia des Bacchus feiern; also eine Opferdeputation. Hesychius (in θεωρ.) und Nonnus (IX 261.) nennen sie ausdrücklich θεωρίδες. Im Verfolg (X. 6. 2.) führt Pausanias auf den Begriff einer höhern Weihe. Man hat Grund, ihren Namen also von θύω, ursprünglich *räuchern*, dann *opfern*, herzuleiten, und sie schlossen sich demnach im Range, als Priesterinnen, an die Nymphen, als Untergöttinnen, an. Die bei Opferhandlungen auf Bacchischen Bildwerken geschäftigen weiblichen Wesen möchten also für Thyaden zu erklären seyn.

Die *Mimallonen* (Μιμαλλόνες) sind eben so viel als die Lenä, wenn ihr Name von Mamal, Kelter, herkommt. Aber bei Nonnus kommt mehrmals eine Mimallon vor, als Urheberin von Schreck und Getöse, auch mit dem Beinamen βακχιάς (Dionysiac. XVII. 29. XXI. 184.), und ein alter Kriegsmythus bei Polyänus (Strateg. IV. 1.) giebt uns den Begriff von *Bacchischen Amazonen*, die durch Kampflust und Kriegsgetöse sich im Heere des Dionysos auszeichnen. Darum heissen sie auch Κλάδωνες (Suid. in Μιμαλλ.) vom Lanzenschaft, oder Κλώδωνες (Plut. in Alex. c. 2. fin.) vom Kriegsgeschrei. Endlich heissen sie auch Lydierinnen (Eudoc. Viol. 87. 118.), und Bacchus holt beim Euripides (Bacch. 55.) eine helfende Frauenschaar vom Lydischen Tmolus. Ja der Name Mimallonen bedeutet nach Bochart (Can. I. 18. p. 445.) eben garrulae, was κλώδωνες bezeichnet, von dem Chaldäischen מְמַלְּלִין. Es mag also die Dianen ähnlich aufgeschürzte Bacchantin, die in den Abb. zur S. u. M. T. VI. nr. 1. 2. Ausg. furchtbar am Lycurgus vorübergeht, eine Mimallon seyn.

Die *Tityri* (Τίτυροι) werden sonst mit den Satyrn für gleichbedeutend genommen (Aelian. V. H. III. 40. Hesych.

s. v.). *Τίτυρος* hiess nach Servius (zu Virg. Ecl. V.) bei den Lacedämoniern der Widder, auch hiess der Ziegenbock so (Schol. Theocr. III. init.) und eben so eine Affenart; endlich sogar (nach Eustath. ad Iliad. Σ. p. 1214.) eine einröhrige Pfeife, die Osiris erfunden haben soll. Tityrus ist bei Theocritus und Virgilius ein *Hirtenname*, nach dem Scholiasten des Theocritus l. c. auch Götterdiener (*πρόςπολος τῶν θεῶν*). Es mögen also Landleute, die dem Weingotte mit Masken und Ziegenfellen Feste feierten, Tityren genannt worden seyn. *Σίσυρος* (Hesych. II. p. 1195.) heisst Ziegenfell, die gewöhnliche Tracht Griechischer Bauern (Timaei Lex. Plat. p. 231. ib. Ruhnk.). Die Dorier sprachen *Τίτυρος*, und so konnten sie wohl ihre Bauern in Hinsicht auf diese Tracht nennen. Bei den Doriern aber hiessen gerade die *Satyrn Tityre* (Schol. Theocr. l. c.), und auch in Italien. Das spräche für beider Identität. Allein derselbe Scholiast sagt, Tityre sind *müssige Leute*, und erinnert uns dadurch an *festliche Musse*. Also waren sie ohne Zweifel *menschliche Bacchusdiener*, die sich dem Dionysischen Zuge anschlossen, besonders Landleute aus gebirgigten Gegenden, wie Lydien (und die Tityre werden bestimmt auch *Lydier* genannt, s. Perizon. ad Aelian. l. c.). Und als das Andenken an diese Gebirgszüge des Bacchus späterhin durch scenische Darstellungen gefeiert wurde, traten Landleute mit ihren Schaf- und Ziegenfellen, mit Satyrmasken und Bacchuspfeifen in lustigen Tänzen auf. Sie waren also *Bacchusdiener vom untersten Range*; auch stellt sie Strabo (l. c. p. 468. 470.) immer zuletzt [1]).

Es wäre übrigens ein voreiliger Schluss, in dem männlichen Gefolge des Bacchus *nur* Carricaturen von Landleuten

1) [Ueber diesen und die folgenden Abschnitte vergl. man jetzt, was K. O. Müller vom Dionysosdienst in Dorischen Orten überhaupt gesagt hat, Dorier I. p. 403—405; sodann De *Doriensium Comoedia* Quaestiones scripsit *C. J. Grysar*, Colon. ad Rhen. 1828, besonders das erste Capitel: De Doriensium Comoediae origine et incrementis p. 1—83.]

erblicken zu wollen, obgleich von der *menschlichen* Seite, die der Grieche auch dem Bacchusdienst abgewonnen hatte, etwas Wahres an dieser Ansicht ist, weil die Griechische Volksreligion des *blossen Sinnes* (von den Mysterien abgesehen) nach Sinn und Augenschein urtheilte. Damit ist aber noch keinesweges die symbolische Idee erklärt, welche diesen Wesen zum Grunde lag; denn ihr Ursprung geht in das Gebiet der symbolisch-bildenden Vorwelt und bestimmt nach Aegypten zurück. Jene Pfeife aus Aegyptischer Tempelmusik (s. Eustath. l. c.) ist schon ein Wink, weiter zu sehen.

§. 11.

Fortsetzung. Silene, Satyrn und Faune.

Ausführlich ist über die *Silene* und *Satyrn* gesprochen im zweiten Bande der Studien p. 231 sqq. Satyrn und Silene nennt Strabo in der mehreren Zahl neben einander. Späterhin nannte man *alte Satyrn* Silene [1]). Nonnus nennt sie Väter der Satyrn (Dionys. XIV. 101 sqq. XXXIV. 140 sqq.). Erstere sind Erzieher des Dionysos, letztere dessen Gespielen [2]). In der äussern Gestalt sind sie gleich; beide spitzöhrig und geschwänzt [3]) (Dionys. von Milet bei Diod. Sic. III. 71. Studien II. p. 310.). Aber oft erscheint bei den Alten und auf Kunstwerken wenigstens ein Silen ohne alle thierische Zuthat, nur klein, untersetzt, stumpfnasig und mit der Glatze (Studien p. 311.). Auf den ältesten Kunstwerken erscheint er jedoch zuweilen mit ganz langem Schweife (Lanzi Vasi Tab. I.). Der Unterschied des Alters wird immer beobachtet [4]). Die *Pane* waren immer gehörnt und ziegenfüssig

1) Etym. M. in *Σειληνοί*. Serv. in Virg. Ecl. VI. 14. Oft werden beide Namen mit einander verwechselt. So nennt Xenophon Anab. I. 2. 13. den Silen, welchen Midas fing, einen Satyr. S. das. Hutchinson. Vgl. Perizon. ad Aelian. V. H. l. c. Davies zu Max. Tyr. Diss. XI. 1.

2) Casaubon. de Satyr. poës. p. 40. vergl. p. 25 und 31. Julian. Caes. p. 308. c.

3) Zuweilen mit Ziegenfüssen und Hörnern. Schwarz Misc. pol. hum. p. 73 sq.

4) Ein Satyr mit *Ochsenbeinen* und der *Nebris* ist in den Antiquités de la grande Grèce grav. p. Piranesi I. pl. XV. XVI.

(Festus in v. grallatores p. 165. Dac. Nonius II. 161. Lanzi Vasi p. 98. Schwarz l. c. p. 103 sq.).

Der Name der *Faunen* ist durch die Lateinischen Dichter und die spätere Kunstsprache sehr verwirrt geworden, welche Verwirrung Heyne (antiquar. Aufs. II. p. 53 sqq.) und Voss mythol. Briefe II. 30. p. 244.) zu entwirren suchten. Faunus war ein weissagender Landesgott von Latium, der nach Verbreitung Arcadischer Colonien in Italien oft von Pan nicht unterschieden wurde. In Rücksicht der Gestalt, sagt Voss, kommen die Römischen Faune den Panen näher, die Silvane den Satyrn (s. Visconti zum Mus. Pio-Clem. T. III. p. 54 sq. Lanzi Vasi p. 98 sqq.) [1]. Ein *Faunenideal* ist im Mus. Pio-Clem. I. tav. 47; ein schöner *Satyr* das. II. tav. 30. vergl. Pausan. Att. 20. 1, wo von dem berühmten (περιβόητος) Satyr des Praxiteles die Rede ist, für dessen Copie jener gehalten wird. Eben so berühmt war der ruhende (ἀναπαυόμενος) Satyr des Malers Protogenes (Plin. H. N. XXXV. 36. 20.). Ueber Silenusbilder sind nachzusehen: Göde England V. p. 140. IV. p. 52. Beckers Augusteum Tab. 71 und 84. Martini Exc. zu Ernesti Archaeol. liter. p. 138. Mus. Pio-Clem. T. IV. tav. 28. Zoëga in Welcker's Zeitschr. f. a. K. I. 3. p. 391. 416 sqq. Böttiger's Andeutungen p. 188. Micali l'Italia av. il dom. d. Rom. Tav. XVI. Pellerin Recueil I. tab. 29.

Ein Silenus aber (ὁ Σιληνός, Σειληνός) wird in den alten Schriftstellern, wie in der Kunst, besonders ausgezeichnet; *ein* Wesen von vorzüglichem Range, Pflegevater des Bacchus, Rathgeber und Lehrer hoher Weisheit, in Leibesgestalt und Handlungsweise mit Beimischung von etwas Komischem, so dass sich in ihm der *Contrast* als personificirt darstellt, und die *Ironie* als sein natürlicher Ausdruck [2]). Die Angaben der

1) [Man vergl., ausser dem, was über Faunus, Pan und über die Lichtgottheiten in früheren Abschnitten dieser dritten Ausgabe bemerkt worden, *Del dio Fauno* e de' suoi Seguaci, osservazioni di *Odoardo Gerhard*, Napoli 1825.]

2) Ueber die Quellen dieses Mythus s. Studien II. p. 292 sqq. Die

Alten über ihn sind sehr fragmentarisch. Schon seinen Namen verstanden die Griechen nicht mehr; das sieht man an den vielen und seltsamen Etymologien, die sie hatten (s. Moser zu Nonn. p. 239.). Da dieser ganze Religionszweig orientalisch ist, so müssen wir auf die Nachricht des Pausanias (VI. 24. 6.) achten, wonach man bei den Pergamenern und *Ebräern* Silenengräber zeigte. Vergleicht man damit die Sagen der Griechen von der Herkunft des Silenus (Studien II. p. 234. 308.), wo er nach einer Sage gar *Bacchus* selbst ist, und dann wieder, dass man schon längst in den Hausgötzen der Patriarchen, den *Teraphim*, Silenenbilder gefunden, und dass in dem Siloh (שִׁילֹה) im Segen Jacobs (Genes. XLIX. 10 sqq.) der Silenus oder umgekehrt im Silenus der Siloh nachzuweisen gesucht worden [1]); so wird man, besonders da auch der Esel, wesentlich in der Silenusfabel, überhaupt in dem Bacchischen Mythus häufig vorkommt, nicht verkennen können, dass wir uns hier auf dem Gebiete orientalischer Religionsideen befinden [2]). Auf Eseln sollte Bacchus und Hephästos nebst den Satyrn in die Gigantenschlacht geritten seyn, die Eselsstimme ward dort Rettung der bedrängten Götter (Eratosth. Cataster. c. 11.), wofür die Esel unter die Sterne versetzt wurden (Aratus Διοσημ. 160. vs. 892. Buhl.). Auch hatte einmal der Silenusesel die Keuschheit der schlafenden Vesta vor dem Priapus gerettet; seitdem haben die Lampen, die Träger der Hausflamme, deren Beschützerin

Hauptstellen sind: Athen. II. 6. Herodot. V. 26. Aelian. V. H. III. 18. Conon. narrat. 1. Pind. Fragmm. p. 73. ed. Heyn.

1) Bochart Can. I. 18. Ueber die Theraphim s. Selden de Diis Syris II. p. 143. 150 sq. 197—208. Bibl. Hagana hist. philol. Class. I. fasc. 3. p. 421. [vergl. jetzt v. Bohlen, die Genesis, p. 460—468.]

2) S. die Commentatt. Herodott. I. p. 273 sqq sqq. Mit dem redenden Esel Bileams lässt sich ein redender Esel im Bacchischen Mythus vergleichen: Hygin. Poët. astron. II. 23. p. 473. Stav. Dass auch der Lacedämonische Heros *Astrabacus* (Herodot. VI. 61. Paus. Lac. XVI. 6.) hierher gehöre, ist nachgewiesen in den Comm. Herodott. I. p. 258 sqq.

Vesta ist, Eselsköpfe, und ein bekränzter Esel führte die Procession der Vesta bei dem Jahresfeste im Junius an (Io. Lyd. de menss. p. 107. Ov. Fast. VI. 311—348.). Redende Esel sind dem *Bacchischen* Mythus eigen, wie dem *Bacchus* in Wort und Begriff die Wahrsagung. Silenus der Weissager wird im Mythus vom Esel getragen, und der Weissagegott Apollo hatte bei den Hyperboreern seine Eselsopfer (Spanh. ad Callim. Dian. 280. 283.). Eine Sage bei Porphyrius [1]) macht den Silenus gar zum Vater des Apollo, welcher vom Python getödtet wurde. Dieser getödtete Apollo ist der Arcadische, der *Νόμιος* heisst, weil er dort Gesetzgeber gewesen seyn soll. Hier wechseln die Rollen der mythischen Personen wunderbar: der hohe Gott Apollo wird zum sterblichen Dämon, und der unscheinbare Genius Silenus zu dessen Vater. Aber auch *Bacchus* hiess der Silenus; wie denn überhaupt im Gebiete der orientalischen Religionen die emanirte Potenz mit ihrer Quelle in den verschiedensten Verhältnissen gedacht wird. Vor der Hand halten wir den Satz fest, dass in dem aus *Phönicien* und *Hinterasien* herüberziehenden Bacchischen Religionszweige das *Symbol* des *Esels* mit dem Begriff der Begeisterung und Weissagung von Naturgottheiten und Gebern des Weines eben so sehr hervortritt, als das *Stierbild*, und dass unter dem Bilde des Esels und des Eselsgottes Silenus die Apollinische und die Bacchische Religion mit einander befreundet sind, und unter diesem Bilde das Weissagerische *beider* Religionen vermittelt ist (Studien II. p. 275 sqq.). Als Propheten kennt aber der älteste Mythus den Silenus. Schon Herodotus und die Logographen vor ihm wissen von dem gefangenen Silenus, der dem Könige Midas weissagen muss, der ihm bald von einer zweiten Welt erzählt,

1) De vita Pythag. p. 18 sqq. Kust. vergl. Cic. de N. D. III. 23. p. 616. — Der Name *Nomios* kann auf Gesetz und Gesang gehen, denn beides bezeichnet *νόμος*, und von *νομός* kann es Hirtengott bedeuten; s. Commentatt. Herodott. I. p. 262.

bald aller Dinge Anfang besingt, bald dem stolzen Frager zeigt, dass der Tod dem Menschen besser sey, als das Leben. Da ist er der trunkene Dämon, harmlos frei, die Fluren liebend, mit Kindern spielend und scherzend. Darum trägt er auch den heitern Bacchus sorgsam in seinen Armen. Aber auch das bedeutsame Schweigen, das sich im symbolischen Tanze nur mimisch äussert, gehört zu seinem Charakter: ja in ihm ist selbst der Ernst und die Stille des *Todes* versinnlicht (Studien II. p. 234—260.).

§. 12.

Fortsetzung. Silenus-Acratus oder Chalis.

Das sind die anthropomorphistischen Züge, die der Grieche aus dieser uralten Idee herausgebildet hat, die aber doch ihren symbolischen Ursprung nicht verläugnen. In Athen z. B. sah man in der Capelle des Bacchus Melpomenus, des *Singenden*, d. i. des Musenführers, die Bildsäulen der Päonischen Minerva, des Juppiter, der Mnemosyne, der Musen und des Apollo, und daneben in der Wand eingemauert den *Kopf des Dämon Acratus, des Begleiters des Bacchus* (Paus. I. 2. 4.). In Munychia verehrten die Athener einen *Heros Acratopotes* (den Trinker ungemischten Weines), nach Polemo bei Athenäus (II. 2. p. 149. Schw.). Zu Phigalia in Arcadien hiess Dionysos selbst Acratophorus (*Geber des reinen Weines*); so dass also jene Genien des Gottes in das Grundwesen selber zurückfallen [1]). Bei den Athenern hiess der ungemischte Wein (ἄκρατος) *Chalis* (χάλις, Schol. Apollon. I. 473.). Da nun jener Genius offenbar davon den Namen hatte, so haben sie ohne Zweifel auch ihn so genannt; ja Eustathius (ad Odyss. III. p. 132. 14.) sagt ausdrücklich, dass *Dionysos selber Chalis hiess*, also Gott und Gottesgabe auch hier wieder Einen Namen hat. Er hiess aber so als Geber des besinnungraubenden

1) Zoëga (Bassiril. I. p. 32 sq. de Obeliscc. IV. 2. 3. p. 487. 495. Not. 81 — 83. und Abhandll. herausg. v. Welcker p. 26 sq. Not.) nimmt das Wort *Acratos* richtig für den Attischen Namen des *Silenus*.

Wundertrankes, den man im *reinen Weine* das Trankopfer brachte, als dem *guten Geiste* (Athen. XV. 5. p. 459. Schw. Diod. IV. 3. ib. Wess.). Diese Opfer hatte schon Aeschylus σπονδαὶ χαλίκρητοι genannt (Eustath. l. c.), denn sie galten dem Chalis, das eben nichts Anderes sagen wollte, als *Λυαῖος*, *Löser*, *Freigeber* [1]), welcher Geist und Leib und der Zunge Fesseln lösete, von χαλᾷν, welches Wort die Philosophen vom Freiwerden der Seele aus den Banden des Leibes brauchen [2]). Aber es bezeichnete auch Fessellosigkeit und Ausgelassenheit, welche eine Folge des Rausches ist. Daher hiess eine orgiastisch rasende Frau χαλιμάς und χαλιμία (Etymol. m. und Hesych. I. p. 207. II. p. 587. ib. intt.). Es vereinigen sich also in der Benennung *Chalis* Bacchus, Silenus, die Baccha und die personificirte Trunkenheit, Methe (Eustath. ad Odyss. XVII. 210. p. 625. l. 3 sqq. Athen. II. p. 38. C. p. 45. Schw. vergl. XI. p. 464, und Philochori Fragmm. p. 22 sq. ed. Siebelis).

In der Bacchuscapelle zu Athen sah man aber bloss ein Gesicht von dem Genius Acratus-Chalis in die Wand eingesetzt. Pausanias (Phoc. 19. 2.) [3]) spricht auch von einem Gesicht des Dionysos, das die Methymnäer anbeteten. Es

1) Casaub. ad Athen. I. p. 85. Andere Erklärungen s. bei Eustath. ad Odyss. XXI. 293 sqq. p. 760 sq. vergl. Athenaei Epitome L. II. p. 38. E. T. I. p. 147 Schw.

2) Wytt. ad Plut. de S. N. V. p. 119. So war Bacchus auch Urheber der Freundschaft, die aus dem Genuss seiner Gabe entsteht. Plut. Sept. Sap. Conviv. p. 156. C. p. 616. Wytt. Auch Sohn der *Lethe*, der *Vergessenheit*, heisst er; Plut. Sympos. VII. 5. p. 705. B. p. 903. Wytt.

3) [Wo die Handschriften und Ausgaben *Διόνυσον Κεφαλῆνα* geben. Aber Schubart und Walz haben Lobeck's (Aglaoph. p. 1087. aus Euseb. P. E. p. 233. entnommene) Aenderung *Δ. Φαλῆνα* in den Text aufgenommen; wonach dieses Dionysosidol einen Phallus zum Attribut hatte, welche Besserung auch Welcker (Nachtr. zur Aeschyl. Trilog. p. 189.) anerkennt. Jedoch redet Derselbe wieder (Zeitschr. f. Alterth.-W. 1838. p. 236.) von einem Dionysos Kephallen als von einer allbekannten Gottheit.

war von Oelbaumholz, und hatte gar nichts von Griechischen Götterbildern. Auch die Nymphen zu Athen waren ausgeziert mit *Masken* vom Juppiter Silenus, dem Vorsteher des feuchten Elements, und des Pan, des Befruchters der Wälder. Die Maske des Silenus kommt auf mehrern Bildwerken vor und hat Bezug auf *Dionysos Tragoedus* und auf *scenische* Vorstellungen, woran wir auch bei dem *singenden* Bacchus denken müssen. Das ist die Griechische Seite. Das *Fremdartige* an dem *Dionysoskopfe* der Methymnäer aber, und der Umstand, dass die Aegyptier den Vater der Götter oft bloss als *Maske* vorstellten (Zoëga de Obel. p. 487. 459. Bassiril. I. p. 32.), mahnt uns wieder an das *ägyptisirende* Athen und an den Dionysos vom Nil her [1]).

Aus dem Wasser gehen alle irdischen Dinge hervor; in der untern Sphäre ist die wallende Feuchtigkeit und die treibende Erdkraft zusammengebunden, wovon der Krug, der die gute Gabe fasst, das natürliche Bild ist. Darum wird der gute Gott als Erd- und Wasserpotenz zum Kruggott. Das ist Canobus oder der alte Serapis. Das ist auch Dionysos der Erdgott (χθόνιος). In den Wassern hausen die Prophetengeister, Proteus, Glaucus u. s. w. Daher weissagt Serapis zu Canobus, wie Bacchus in Thracien und am Schlunde zu Delphi. Das trifft nun auch im Silenus zu. Er heisst der Nymphe Sohn, bald Gemahl der Najade, bald Sohn der Erde, bald aus Uranus Blut entsprossen, bald Vater des Apollo. Er ist Weissager, er weissagt am See als begeisterter Eselsgott, und der redende Esel (Hyg. poet. astr. II. 23.) trägt den Dionysos über den See zum Kesselorakel Juppiters hinüber. Also wieder Dionysos-Silenus-Juppiter. Aehnlich dem Krug-

1) In Aegypten lehrte man von einem Gotte, der *als* Lichtschaffer und Schöpfer Amun, *als* bildender Künstler Phthas, *als* Wohlthäter Osiris sey (τὸ ἀγαθοποιόν, Plut. de Is. p. 368. B. p. 501. Wytt.). Also in der Aegyptischen Thebe ein Amun-Osiris, wie zu Athen ein Juppiter-Silenus, und ein *guter Gott*, ἀγαθοποιός, wie in Hellas ein *guter Geist*, ἀγαθοδαίμων, ein *guter Dionysos*.

gott Canobus kam Silenus als der dickbäuchige Zwerggott aus Aegypten, wo der Zwergdämon Gigon herkam, der auch ausdrücklich Dionysos heisst, das personificirte Frohlocken über dem Schöpfungswerk.

Diese Mythen alle, deren bestimmter Sinn wohl nicht auszumitteln ist, sind *kosmogonischer* Art. In diesem Sinne hatte Porphyrius (ap. Euseb. P. E. III. Studien II. p. 257 sqq.) den Silenus aufgefasst. Er war ihm das Symbol der Bewegung, die vom Welthauch ausgeht und zur Weltentstehung nothwendig mitwirkt. Man könnte den Silenus die halbverkörperte Weltseele nennen, die Formlosigkeit im Streben nach der Form; den feuchten Odem, der nach Aegyptischer und alt-Ionischer Lehre die Sterne nährt, wie denn Silenus auch im Mythus das Erdfeuer (den Dionysos, Hyg. l. c.) rettet. Er könnte also die *Präformation des Bacchus* heissen, oder der Stoff und das Streben, woraus die bunte Welt des Dionysos wird. Darum ist auch oft die blosse *Maske* sein Bild, und die Silenusmaske ward ohne Zweifel in alten Tempeln auch bei scenischen Darstellungen der *Kosmogonie* gebraucht. Darum heisst er bald sein Pflegevater, bald Bacchus selber [1]); ist aber ursprünglich mit ihm Ein Wesen. Als Chalis-Acratus hat er und Bacchus die *Methe*, die personificirte Trunkenheit, zur Genossin. Diese nennt den Dionysos beim Nonnus (XIX. 27.) mit Recht Vater, Gatten und Sohn zugleich [2]).

1) Kunstdarstellungen des Silenus, z. B. des gebundenen, s. bei Lanzi (Vasi p. 144.); mit einem Schilde bei Zoëga Bassiril. I. n. 7. Winckelmann Monn. ined. p. 51. Statt des Schildes aber legt man auch dem Bacchischen Gefolge, und besonders ihm, den hohlen Becher bei: Aristid. Διονυσ. p. 29. Jebb. Aristot. Poetic. XXI. 12. p. 55. 166. Herm. Wytt. ad Sel. Hist. Grr. p. 375. Nonn. IX. 125.

2) Mit dem Silenus verbunden erscheint sie auf einem Kunstwerk bei Pausanias (VI. 24. 6.), in einer Gruppe von Praxiteles mit Bacchus und dem berühmten Satyr bei Plinius (XXXIV. 19. 10.). Vergl. Paus. II. 27. 3. Zoëga Bassiril. nr. 71. 72. Hier ist sie an einer Hauptbinde kenntlich, die gegen den Kopfschmerz schützen sollte, wie der Amethyst

Auch *Maron* (*Μάρων*) wird unter des Bacchus Gefährten ausgezeichnet. Schon Homerus (Odyss. IX. 197.) kennt ihn als des Euanthes Sohn; wonach er also des Dionysos Enkel von der Ariadne wäre. Hesiodus nennt ihn Oenopions Sohn, Nonnus Sohn des Silenus (s. Moser's Anm. zu Nonn. p. 247 sq. [vergl. Welcker's Nachtrag zur Aeschyl. Trilogie p. 216.]). Jener *Oenopion*, des *Dionysos* Sohn, hatte die Bewohner von Chios die Anpflanzung des Weinstocks gelehrt (Eust. ad Odyss. II. 340. p. 101. Bas. und besonders über ihn zu IX. 197. p. 347.).

Sogar der blühende Weinstock war in diesem Alles belebenden Mythus zur Person geworden. Es war *Ampelus* (*Ἄμπελος*), einer der jüngsten Begleiter des Dionysos, dessen Namen wir, als eines Satyriscus mit dem kleinen Schweife, nur bei Nonnus finden (s. Moser's Note zu Nonn. X. 178. p. 242 – 244. vergl. Winckelmann's Werke n. A. VII. p. 437. Homer. Briefe von Creuzer und Hermann p. 218.) [1]).

(ἀμέθυσος). S. Moser's Anm. zu Nonn. p. 261 sq. ib. laudd. [welche Kraft auch gewissen Pflanzen beigelegt ward; s. Plutarch. Quaest. sympos. III. 4. p. 632. Wyttenb.]

1) [Eine schöne Marmorgruppe, darstellend Bakchos und Ampelos, letzteren im Augenblick seiner Verwandlung in einen Weinstock, wonach ein Panther lüstern ist, besitzt das Britische Museum, Marbles III. pl. 11, wo Taylor Combe den Mythus vom Ampelos besonders nach Nonnus erzählt. Vergl. auch meine Schrift: Zur Gemmenkunde p. 125 — 128. und p. 203 sqq., wo ich die Zulässigkeit dieses Namens eines Satyros im Gefolge des Dionysos gegen den gelehrten Archäologen E. Gerhard hinlänglich gerechtfertigt habe, und besonders jetzt den unten folgenden *Nachtrag I.*]

§. 13.

Pan, die Pane und Panisken.

Die *Pane* sind die Krieger des Bacchus. Wo es Ernst gilt, treten sie hervor (s. Abb. zur S. u. M. T. VI. 1. LII. 1. 2ter Ausg.); bei Processionen wurden sie gewöhnlich weggelassen, z. B. in jener des Ptolemäus und in der zu Rom (bei Dion. Hal. VII. fin.). Der *Vater Pan* selbst aber war im Bacchischen Religionssystem eine *ständige* Person, und er erscheint auf Bildwerken dem Dionysos in vielfältigen Lagen zugesellt. Der Name *Soldat* des Bacchus wird ihm ausdrücklich beigelegt. Dionysos selbst aber hat auch einen Beinamen des Ares, Ἐνυάλιος (s. Macrob. Sat. I. 19. vergl. Mazocchi ad Tabb. Heracl. I. p. 138.). Als Mitstreiter war Pan schon dem Osiris beigesellt (Diod. I. 18.). Er ist auch bei Nonnus (XXXII. 277.) mit auf dem Indischen Zuge. In der mythischen Kriegsgeschichte (Polyaen. I. 2.) ist er des Bacchus Feldhauptmann, der durch jenes wilde, vom Wiederhall vervielfachte Geschrei das Bacchische Heer rettet; woher die nächtlichen Schrecknisse, die ohne Grund Kriegsheere verwirren, *Panische* heissen [1]). Dass die Grundlage jenes Mythus

1) Polyaen. l. c. Auctor de incredib. XI. p. 89. ed. Gal. (in Opuscc. myth.) Hygin. Poet. Astr. II. 28. ib. intt. p. 480. Staver. — Bochart leitet seinen Namen von פָּן, ein *durch Schreck Betäubter,* her; Sickler (Cadm. p. CIX.) von בָּנָה bauen, also *Erbauer, Bildner, Zeuger;* Zoëga (Abhh. p. 259.) aus dem Aegyptischen, wo *An* (mit dem Artikel *Pan*) einen

alt ist, ergiebt sich aus dem Homerischen Hymnus auf Pan (H. XIX.); dass der Ursprung *orientalisch* ist, geht aus den *astronomischen* Mythen hervor.

Pan war auf dem Ida mit Zeus erzogen. Im Titanenkriege stand er seinem Milchbruder bei, besonders durch den Panischen Schreck, der die Titanen in die Flucht jagte (Eratosth. Cataster. c. 27.). Darum versetzte ihn Zeus als *Steinbock* unter die *Sterne*. Weil er aber die Muschel, aus der er eine Trompete gemacht, im Meere gefunden, hat er zum Zeichen des Fundes den Fischschwanz. Hier sind wir schon auf *astronomischem Gebiete*. In die *Aegyptische Sphäre* weisen uns Apollodorus (I. 6.) und Hyginus (Poet. Astr. II. 25.). Nach ersterm stand Aegipan dem Zeus gegen den Typhon bei; letzterer berichtet: Pan habe die Titanen mit Seemuscheln geworfen, und als die Götter in Aegypten vor Typhon geflohen, sey er, halb Ziegenbock halb Fisch, ihm im Nil entronnen nach der Sage der Aegyptischen Priester, und dann unter die Sterne versetzt worden [1]).

Wie die Aegyptier den Pan genommen, ist oben (II. p. 48. u. p. 198 f.) nachgewiesen. Von Verbreitung seines Dienstes in die Nachbarländer finden sich Spuren bei den Samaritanern (Selden. de Diis Syr. Prolegg. p. 54.). Ja sogar in Indien hat man ihn auf Monumenten, selbst mit seinem Aegyptischen Namen *Mendes*, nachgewiesen (Anquetil Zendav. I. p. 249.) [2]).

Affen bedeute. [Schwenck, Etymol.-mythol. Andeutt. p. 215. will πανικὸς vielmehr von φαίνειν herleiten, so dass die panische Furcht das aus plötzlicher *Erscheinung* entstehende Erschrecken wäre.]

1) [Guigniaut verweiset hierbei auf die Abbildungen aus Aegyptischen Sphären pl. 48—50. nr. 191—193. seines Werkes. Ich erinnere an das neuerlich bei Wiesbaden gefundene Römische Cohortenzeichen, welches einen bronzenen Aegipan mit einer Kamm-Muschel (Pectinit) im Maule darstellt.]

2) Vergl. über *Mendes*, welcher Name wahrscheinlich die vis prolifica bedeutet, den Manetho bei Syncellus p. 54. Münzen bei Zoëga Numi Aeg. Imperat. p. 117. 215.

Die rechte Aegyptische Pansstadt war die dem Gott auch gleichnamige *Chemmo* (Chemmis, Panopolis, Diod. I. 18. jetzt Achmin). Das war jener grosse *achte Cabire*, der Phönicische *Esmun*, der in Chemmis mit dem Hermes *ithyphallicus* zusammenfällt, und wie dieser Pelasgische Gott abgebildet wurde (Steph. Byz. v. *Πανὸς πόλις*). Er führte eine Peitsche, die er gegen die *Luna* ausstreckte. Es war ein Bild der *Sonne*. Die Peitsche ist Bild der Herrschaft. Wir haben also in Chemmis eine Verbindung von vier merkwürdigen Gottheiten, von *Pan*, *Hermes*, *Osiris* (Sonne), *Isis* (Mond). Auch *Perseus* wurde zu Chemmis vorzüglich verehrt (Herodot. II. 91.). Astronomisch deutend können wir also sagen: Pan ist mit Perseus local vereinigt, weil beide Wesen auch am Himmel verbunden sind. Beide gehören dem Frühlingsäquinoctium an. Isis ist dem Pan und den Panen beigesellt, weil der *Mond* in gewissen Perioden den Constellationen des *Perseus* und des Ziegenträgers (Fuhrmanns) entspricht, nämlich wenn der Mond voll ist im *Stier*, und die Sonne im *Scorpion* steht, d. i. wo Osiris stirbt (Dupuis Orig. III. p. 440.).

Welche Stelle nahm nun Pan im Aegyptischen Göttersystem ein? Der ganze Mythus des Pan dreht sich um *zwei Sternbilder*, um den *Steinbock* in der südlichen Sphäre, und um den *Fuhrmann* in der nördlichen. Daraus erklären sich seine Verbindungen mit Zeus-Ammon und mit Osiris-Bacchus. Pan und Zeus sind Milchbrüder, die säugende Ziege aber und der *Ziegenträger* sind in den Frühlingszeichen, wo Amun das Aegyptische Jahr eröffnet; die Verbindung mit Osiris-Dionysos aber geschieht durch den *Stier*, denn dieser ist ja der Stiergott. Pan aber ist nicht bloss des Bacchus Begleiter, sondern, so gut wie Silenus, zuweilen auch *Ein Wesen* mit ihm (Diodor. bei Euseb. Pr. Ev. II. 1.). Das Verbindungsglied ist immer die Sonne; Pan ist ja auch die Sonne (Macrob. Sat. I. 21.). Juppiter-Ammon ist die Sonne im Frühlingswidder, Osiris-Bacchus im Frühlingsstier und Pan die Sonne im Fuhrmann (Dupuis l. c. p. 422 sqq.).

Es war also Pan dem Aegyptier das befruchtende Naturprincip, das in der Frühlingsgleiche sich offenbart, wenn die Sonne, der grosse Demiurg, sich im Zeichen des Stiers mit dem Sternbilde der Ziege und der Zicklein, welche auf dem Stiere stehen, vereinigt fand. Da verbindet sich der belebende *Feuerhimmel* mit der *Erde*, da ergiesst sich das Horn der Amalthea mit guten Gaben. Darum heisst und ist auch Pan der *gute Gott*, wie Silenus-Dionysos.

§. 14.

Fortsetzung.

Daher denn auch sein doppeltes Walten: auf Erden und im Himmel. *Ueber* der Sphäre des Mondes ist er Princip der Bewegung (Cornut. de N. D. c. 27.); *unter* dem Monde ist er der Besaamer, der die Wälder befeuchtet von oben herab, und Nahrung giebt für die Thiere. Darum heisst er auch πολύσπορος (Anthol. Gr. II. p. 515. p. 215. ed. Jacobs.), und steht in den Nympheen neben dem belebenden Erdhauch Silenus. In beiden Beziehungen kann er nun Sohn des Hermes heissen (s. Cic. de N. D. III. 22. p. 609 sq. ib. Dav. et Cr.); Lebensquelle der Leiber und Vorzeichner der kosmischen Gesetze [1]).

In der Betrachtung des Weges, den dieser Mythus zu den Griechen genommen, leitet uns vorzüglich Herodotus (II. 46. 145 sq. vergl. Larcher Chronol. p. 359.). Er sagt, die Griechen machen ihn zum jüngsten Gott, d. h. sie haben ihn am spätesten von den Aegyptiern bekommen; er ist für die Griechen des *Hermes* und der *Penelope* Sohn und erst 1260 v. C.

1) Tiedemann in den Memoires de la societé d'Antiquités de Cassel T. I. p. 165 sqq. und Voss in den mythologischen Briefen II. p. 78 sqq. nennen den Pan einen Arcadischen Hirtengott, in welchen erst *späterhin* aus Vorliebe für gewisse Schuldogmen jene Vorstellungen hineingelegt worden seyen. Das Folgende mag, selbst mit Aufgebung der äussern Beweise, die Ursprünglichkeit der oben angedeuteten Ideen darthun.

G. geboren [1]). Ungeachtet er in die *erste* Ordnung der *acht* grössesten Aegyptischen Götter gehört, ist er den Griechen doch nur ein junger Halbgott.

Herodotus giebt ohne Zweifel bloss die herrschendste Genealogie des Pan an. Der Homeride kennt den Hermes als Pans Vater und eine Nymphe, des Dryops Tochter, als seine Mutter (Hymn. in Pan. 34.). Epimenides (Schol. Theocr. I. 3.) nannte ihn des *Zeus* und der *Callisto* Sohn, so dass Arcas und er Zwillingsbrüder sind. Bei Apollodorus (I. 4. 1.) ist Zeus sein Vater, aber Hybris (oder *Thymbris*), eine Nymphe, seine Mutter. Aristippus Arcadicus (Schol. Theocrit. l. c.) nennt auch den Zeus seinen Vater und seine Mutter die Nymphe Oeneïs. Ebendaselbst aber (123.) steht auch, Oeneïs oder Nereïs sey die Mutter und der *Aether* der Vater: endlich heissen auch Uranus (der *Himmel*) und die *Erde* Pans Aeltern.

Nächst dem Homeriden hat Pindarus vom Pan sehr bedeutsam gesungen. Er kannte ihn als *πάρεδρος* (Beisitzer) der *Rhea* (Schol. Pind. Pyth. III. 139.). In dem berühmten Skolion: *Ἰὼ Πὰν Ἀρκαδίας* u. s. w. (Anthol. I. p. 89. Jacobs. Anal. I. p. 156.) wird er als *Tänzer* gepriesen. Das wussten (sagt Aristides Orat. T. I. p. 29. Jebb.) auch die Aegyptischen Priester. Bei Aristoteles (Rhet. II. 24.) singt Pindarus von ihm: die Olympier nennen den Pan den gestaltenwechselnden Hund der grossen Göttin. Pan soll darum dem Dichter besonders hold gewesen seyn, auch einmal eine Ode des Dichters nachgetanzt haben (Pind. Fragmm. p. 50. ed. Heyn.). [vergl. Pindar. Boeckhii II. 2. p. 592 sq.]

1) [Vergl. jetzt Th. Panofka, Ueber verlegene Mythen, Berlin 1840. p. 13 sqq. — Im Römischen Zeitalter sprach eine wunderliche Schiffersage von dem Tod eines Pan, der auch der Sohn der Penelope seyn sollte — eine ähnliche Sage hatte sich bis zu den Britischen Inseln verbreitet; s. Plutarch. de Oracc. def. p. 419. p. 715 sqq. Wytt. vgl. Hemsterh. zum Lucian. Dialogg. Deorr. XXII. 2. p. 270. ed. Wetst. p. 319. Bip.]

Dieselbe Verbindung, die sich hier zwischen dem *Tanz* und dem *Wort* des Dichters zeigt, verbindet auch im alten Göttersystem das *Urwort* Hermes und den *Tänzer* Pan (vergl. Plato Cratyl. p. 85. Heind. Phaedr. p. 307 Heind.) Plato spricht von dem *doppelten* Wesen der Rede, und nennt den Pan des *Hermes doppeltgestalteten Sohn*, den *Kunstreichen im Reden*. Die obige Benennung *Hund* erinnert nothwendig an seinen Vater, den *hunds*köpfigen Anubis-Hermes, den Genius des *Hundssterns*, den Vorläufer der Segen bringenden Götter. Was aber des Vaters ist, das übt der Sohn, und so rückt Pan in den Fixsternhimmel hinauf, und zeichnet als Sirius die Bahn den übrigen Sphären vor, beschreibt mit Sternenschrift die Charaktere des Himmels, ordnet das Jahr, übt und weiset als hoher Tänzer die Chöre der Planeten, und als solcher begleitet er Rhea, die grosse *Göttermutter*. Darum heisst sein Vater der *Aether*, darum heisst er Sohn des *Himmels* und der *Erde*, und Milchbruder des Zeus; daher seine Liebe zur Nymphe *Syrinx*, die, in Schilf verwandelt, von dem Künstler Pan zur Hirtenflöte mit sieben ungleichen Röhren gebildet wird (s. Moser's Note zu Nonn. p. 246. und die Ausleger zum Hygin. p. 389. Stav.). Diese ist das Bild der Harmonie, wovon die Sonne die Seele ist. Die sieben Pfeifen sind die sieben Planeten; die kürzeste entspricht dem Monde, die längste dem Saturnus. (Die siebenröhrige Panspfeife ist auch das Vorbild der Lyra des Apollo.) Ein Hauch des Feueräthers und der Sonne geht durch die sieben Planeten und bewirkt jenen Accord der sieben concentrischen Sphären. Das ist der *Siebenlaut*, die sieben Aegyptischen Urmächte; die *achte* dazu ist Pan; daher heisst er Eschmun, Schmun (שְׁמִינִי), der *Achte*, der grosse Gott von *Chemmis*, der *Künstler des redenden Tanzes* (s. die kosmologische Ansicht auch im 11. [10.] Orphischen Hymnus). Vom Ton und Wiederhall her heisst er auch der *Echo* Gemahl (Anthol. gr. III. p. 215. ed. Jacobs.). Anspielungen auf sein eigentlichstes Wesen liegen auch in den Mythen, dass er der Gemahl der *Pitho*, der *Eu-*

pheme (durch sie Vater des *Krotos*, der als Schütze unter den Sternen glänzt) und ein Milchbruder der *Musen* heisst, endlich Vater der Iynx, des *Liebeszaubers;* so dass er als Sohn des Tausendkünstlers *Hermes* nicht von seines Vaters Art lässt. Er ist der Proteus vor Proteus, wie Ulysses, der vielgewandte, *vielversuchte*, welchen (diesen gewandten *Schiffer*) sogar ein Mythus zum Vater des Pan (von der Penelope) macht (Schol. Theocr. I. 123.), so wie Duris von Samos (beim Tzetz. ad Lycophr. 772.) berichtete, Penelope habe den Pan mit allen ihren Freiern erzeugt. Es ist hier so wenig wie im Homerischen Hymnus ein blosses Wortspiel mit dem Namen πάν, πᾶν, es liegt dabei eine Erinnerung an den Aegyptischen *Himmelsgott* zum Grunde, der aller Planeten Licht und aller Sphären Töne in sich aufnimmt und zusammenfasst.

§. 15.

Er ist aber selbst wieder in eine höhere Einheit aufgenommen und geht von ihr aus. Seiner Mutter Oeneïs Name lässt sich nämlich ableiten von *Οἴνη*, *Οἰνή*, Ionisch *Eins* (Phot. Lex. v. *οἰνίζει*, Hesych v. *οἴνη* ib. intt. p. 730. Alb. Daher oenus, unus, wie poena, punio). Das wäre also eine *Unio*, eine *Monas*, die bei den Pythagoreern personificirt war, und, wie ein Gott, *ὑπεριονίδης* hiess, wie die intelligible Sonne (*ὁ νοητὸς ἥλιος*). Ob sich nun diess gleich weiter ausführen liesse, so ist es doch nicht einmal nöthig, auf dieser Ableitung zu bestehen; denn die *Einheit* ist schon im Vater Zeus und im Aether gegeben, wenn auch Oeneïs Weinnymphe bleibt. Ist diess, so ist ihr Sohn, der Hundsstern Pan, natürlich dem Weine günstig, er ist ja *des Dionysos Gehülfe.* Aber auch als ihm ungünstig wurde der Ziegengott von den Phliasiern im Peloponnes betrachtet, welche ein Ziegenbild sehr eifrig verehrten, weil das Sternbild der Ziege bei seinem Aufgange den Weinstöcken schade (Paus. Cor. 13. 4.). Daher, und weil der Bock die Rebe benage, opferte man dem Bacchus anderwärts die Böcke (s. Moser's Note zu Nonn. p. 203.); wogegen sich die Mendesier sehr hüteten, Ziegen zu schlachten, diese leibhaftigen Bilder ihres Sonnengottes im Zeichen der Ziege, und des Gebers aller guten Jahresgaben (Herod. II. 42.). So gab das Volk seinem Sonnen- und Sterndienste an verschiedenen Orten verschiedene Wendung. Die höhere Astrotheologie der Priester umfasste alle diese Ansichten in einer höhern Erkenntniss.

Ist nun Pan des Aethers Sohn von der Oeneïs *oder* der Nereïs; so heisst diess: er ist der Himmel in Vermählung mit der feuchten Erde. Ueber ihm sind im Aegyptischen System das Urnass und der erste Odem Phthas, die Urfinsterniss Athyr und Kneph das Urlicht. Er ist in dieser Beziehung der dritte Erzeuger, der dritte Phallusgott, und unter ihm in dieser Reihe gedacht sind Sonne und Mond als die vierte Potenz, die die grosse Achtzahl beschliessen. Nun heisst Pan auch des Silenus Vater (Serv. ad Virg. Ecl. 6.). Silenus aber ist die Weltseele im Uebergang zur Verkörperung, die Erdseele namentlich und die Vorbildung des Bacchus, welcher dem Proteus befreundet, ja als der Wechselnde, der Beherrscher des bunten Reiches der Sinne, selbst Proteus ist. Aber Pan ist auch selbst Proteus; er geht durch alle Sphären bis unter den Mond herab, und hauset selbst im Abgrunde des Meeres. Denn die Schildkröte ist das heilige Thier des Pan (Paus. Arc. 54. 5.), und die Pansmuschel tönt aus der Tiefe dem Eselsgeschrei des Silenus entgegen. Also durchdringen sich auch hier wieder die drei Wesen Pan, Silenus, Dionysos, und lösen sich gleichsam in einander auf. Nach metaphysischer Scheidung kann man sagen: was das eine dieser drei Wesen *potentiâ* ist, das ist das andere *actu.* Aber je menschlicher der Mythus wurde, einen desto gehaltenern Charakter erhält jeder dieser Götter. Da ist Silenus der stille Dämon, der im schweigenden Tanze sich von dem rauschenden Gefährten unterscheidet, während Pan, auch Dämon und Weissager, nicht immer freundlich, sondern oft schreckhaft ist, so dass die Hirten in der Mittagsstunde, in der heiligen Stunde des Pansschlafes, nicht wagen, auf ihrer Flöte zu blasen (Theocr. I. 15 sqq.), und der Urheber der Schrecken der Nacht. Darum unterschied denn auch Mythus und Theorie mehrere Pane, gleichsam theoretische Erklärungen über die Stufe, die Pan in der Aegyptischen Theologie einnahm [1].

1) S. Cic. de N. D. III. 17. p. 558. ib. Cr. u. III. 22. p. 609 sq. ib. Dav. et Cr.

Und so müssen wir auch in folgendem Theorem (Io. Lyd. de menss. p. 118. p. 274. Röther.) etwas uralt Symbolisches erkennen, wenn auch Form und Zusammenordnung der Bilder im Einzelnen willkührlich erscheinen mag: „Pan ist des Kronos und der Rhea Sohn, d. i. aus dem νοῦς und aus der unendlichen fliessenden Materie wird dieses Weltall, πᾶν.“ Dieses Pans-*All* nun wird als *körperliches* Ganzes so ausgedeutet: „Seine Hörner sind die Sonnenstrahlen und Mondshörner; sein Gesicht ist roth, wie der Feuerhimmel; die Nebris auf seinen Schultern ist der bunte Sternenhimmel, seine rauhen Thiertheile unten bezeichneten Bäume, Sträucher und das Gewild in den Wäldern u. s. w.“ [1]).

Werfen wir noch einen Blick auf den Griechischen Mythus, so finden wir den Pan besonders in *Arcadien* einheimisch [2]). Aber auch im Volksglauben ist die Bedeutung alter Priesterlehre nicht ganz untergegangen. Auf Arcadischen Münzen erscheint Pan *ohne Ziegenfüsse* und *ohne Bart* mit dem Pedum oder auch der siebenröhrigen Pfeife (Pellerin Recueil T. I. pl. 21.). Eben so menschlich, nur mit einem Hörnchen auf der Stirne, erscheint er auf einer Münze von Messana (Abb. z. S. u. M. T. IV. nr. 4. Erkl. p. 19. 2. A.). Er war den Griechischen Hirtenvölkern zunächst πάων d. i. patriarchalischer Vorsteher des Hauses und der Heerden, er ist besonders in dem feuchten Arcadischen Gebirgskessel der Berggott und Heerdengott, der die Hirtenlieder auf der Rohrpfeife erfunden hat und zuweilen bläst (Paus. VIII. 38. 8. und 36. 5.). Da scheint denn freilich der grosse Führer der Himmelsheere, Chemmo oder Esmun, ganz vergessen, der mit Einem Hauche

1) Schol. Theocr. I. 3. Serv. ad Virg. Ecl. II. 31. X. 27. Sil. Ital. XIII. 332. Macrob. Sat. I. 22. Andere Philosopheme über den Pan s. bei Porphyr. ap. Euseb. Pr. Ev. VI. p. 114. Albricus Philos. c. 9. p. 914. Stav. (Mythogr. Lat.), Cornutus c. 27. Isidori Origg. VIII. c. 20.

2) Zoëga's Ansicht von ihm s. in seinen Abhh. p. 28. Not. 75. und p. 258 sq. Bassiril. LXXVII. not. 4.

alle sieben Sphären beseelt und ihr Chorführer ist, der, nach dem Vater Sirius (Herm-Anubis) blickend, den Jahresreigen der Planeten lenkt, der als Centralfeuer aus der Tiefe des Himmels und der Erde dem Aegyptier wie dem Phönicier aufging. Doch auch der Arcadier erkennt im Pan, nach seiner Art, den ewigen Feueräther noch. Bei Pausanias (VIII. 37. 8.) erscheint er in einem Arcadischen Tempel als ein *Gott des ewigen Feuers* [1]), dessen Prophetin (die Nymphe Erato) den Sohn jener Callisto zum Manne hat, die als *Bärin* mit ihren strahlenden Sternen am Nordpol nimmer dem Blick entschwindet (Iliad. XVIII. 487 sqq.). Auch zu Olympia stand der Altar des *Pan*, *worauf Tag und Nacht das Feuer brannte;* „und die Eleer (sagt Pausan. V. 15.) bringen auch dem Libyschen Gotte, ingleichen der Ammonischen Here und dem Hermes, der *Parammon* heisst, Trankopfer.“ Also als Sohn des Thebaisch-Libyschen Hermes hat Pan sein ewiges Feuer, ist Beisitzer der Vesta (s. Paus. l. c.), der Göttin des ewigen Feuers. Auch die *Athener* kannten ihn als Feuergott, und als eine Heilflamme, die ihnen zu rechter Zeit (bei der Schlacht bei Marathon; Herodot. VI. 105.) aufgegangen war, dem sie jährlich Opfer brachten und einen Fackellauf hielten, *ihm und dem Prometheus* zugleich, den beiden Feuerbringern vom Himmel her, wobei an Leben und Tod und an den im Menschen glühenden höhern Funken gedacht wurde (Lucret. II. 78. ib. Creech.). Bei Allem dem haben wir an den Sternenhimmel zu denken und an den Sonnengott Pan, welches ein Monument bei Winckelmann (Descr. des pierr. grav. de Stosch p. 204. nr. 1232.) ausser Zweifel setzt [2]).

1) [Wie er denn recht eigentlich zu den Lichtgottheiten gehörte; weswegen auch sein Name Πάν mit φαίνειν, an's Licht bringen, zusammengestellt ward. Auch kam die Form πανός für φανός, die Fackel, vor, Pollux X. 117. mit Hemsterhüys.]

2) Pan bläst vor einem Altar, auf dem ein Feuer brennt, auf der Hirtenpfeife. Ueber dem Altar erscheint ein Stern. Ein Ziegen-

bock lehnt seine Vorderfüsse auf den Altar. Das Ganze umgeben die zwölf Zeichen des Thierkreises. — Auch mit den Mysterien war Pan in Verbindung; siehe Pellerin Recueil T. I. pag. 134. Musée Napoléon T. II. nr. 29. 30. — In die menschliche Geschichte trat Pan auch noch späterhin ein, durch einen Pansschrecken für die Macedonier gegen die Gallier; Paus. X. 23. 5.

§. 16.

Von den Musen.

Sie gehören in den Kreis der *Orphisch - Bacchischen Religionen*, denn ihr Dienst ist aus dem Schoosse der Apollinisch-Bacchischen Priesterschulen in Thracien und Macedonien ausgegangen. Wir kennen eben so gut einen *Dionysos-Musagetes* (s. M.'s Anm. zu Nonn. p. 212.) als einen *Apollo Musagetes* [1]). Zwei Erklärungen, warum Pans Sohn *Crotos* (von der Musenamme Eupheme) von Zeus als Schütze unter die Sterne versetzt worden sey [2]), mögen spätern Ursprungs seyn; es liegt doch die alterthümliche Ansicht zum Grunde, nach welcher *astronomische* Verhältnisse nach *musicalischen* betrachtet, und die grossen Sternengötter, wie *Pan*, *Juppiter* u. s. w., mit den Erfindungen in Gesang und Musik in Verbindung gesetzt wurden [3]).

Merkwürdig ist auch der gemeinschaftliche Gottesdienst, den in Arcadien *Hermes* mit *Apollo* und mit den *Musen* hatte

1) Vergl. auch Diod. I. 18. IV. 4. Eustath. ad Odyss. p. 1816. Ovid. Fast. V. 79. Auf dem Basrelief in den Abb. zur S. u. M. VI. nr. 1. 2ter Ausg. sind auch drei Musen in der Nähe des Bacchus.

2) Sositheus ap. Eratosth. Catast. 28. vergl. Hygin. Poet. Astron. II. 27 und Caesii Coelum astronomico-poet. p. 84—89.

3) [Sehr verschiedene und zum Theil meinen Sätzen widersprechende Ansichten haben neuerlich hierbei aufgestellt Lobeck, Aglaoph. p. 94 sqq. Bode, Orpheus p. 15. und Ulrici, hellenische Dichtkunst II. p. 344. 6 5.]

(Paus. Arc. 32. 1.). Von der Verbindung des Hermes und der Musen findet man noch auf Denkmalen Spuren (Mus. Florent. T. I. p. 143.). Aber auch die Sprache führt darauf. Des Hermes Mutter ist Maja (*Μαῖα*) d. i. *Mutter*, *Hebamme*, *Sucherin*. Diese Begriffe fliessen aus dem Stamme *μάω*, ich *suche*, *forsche:* daher *μαίω*. Beides, so wie *μόω*, bezeichnet das *Sinnen*, das *Suchen* in der *Stille* und Tiefe; dann das stille *Wirken* und *Bilden*, im Mutterschoosse und in Gedanken (Eustath. ad. Odyss. XIV. 435. 482. p. 552.). Keinen andern Ursprung aber hat Wort und Begriff der Muse (*Μῶσα*, *μοῦσα* von *μῶσθαι*) [1]. So erklärte schon Plato im Cratylus (p. 406. p. 77. ed. Heind. vergl. Hemsterh. in Lennepii Etymol. L. Gr. p. 421. 434. Cornut. de N. D. c. 14. die Ausleger zu Xen. Mem. S. II. 1. 2. Wess. ad Diod. IV. 7. Toup. in Suid. II. p. 303. ed. Lips. Procl. ad Cratyl. p. 109. ed. Boisson.). Jene Maja also, die vom Vater her aus dem Aether, von der Mutter aus dem Ocean abstammte, die als Führerin des Plejadenchors den *Regen vorbedeutete*, und mit ihren Schwestern den *Schiffern* ein bedeutendes Sternbild war, sie, die *Nymphe*, die mit ihren Schwestern den *Sonnenstier* und den Stiergott aus der feuchten Tiefe, Dionysos, *mütterlich* (auch *μήτηρ* hat denselben Wortstamm: Eust. ad. Od. XIX. 482. p. 708.) genährt und auferzogen hatte — diese *Maja* konnte auch *Muse* heissen. Aber nicht bloss *sie* konnte so heissen, sondern alle ihre sechs Schwestern, ja alle *Nymphen* insgesammt, und sie *hiessen* so (s. Fragmm. Historr. antt. Grr. p. 156. Schol. Theocr. V. 149. VII. 92. Hesych. et Suid. v. *νύμφαι*.). Besonders aber heissen *Nymphen Musen*, in so fern sie die Inhaberinnen der begeisternden Quellen sind [2]. Daher denn jene Vorstellungen von den begeisternden Musenquellen, Hippocrene, Aga-

1) Etymol. M. p. 534. ed. Lips.

2) S. Voss zu Virg. Eclog. VII. p. 21 sqq. — Es liegt der ganzen Ansicht der Satz zum Grunde: *dass die ganze Vorwelt aus dem Wasser alle reellen und intellectuellen Potenzen ableitete.*

nippe u. dgl. Diese Ideen liegen auch zum Grunde, wenn der Römer von der im Flusse Numicius wohnenden Anna Perenna spricht, von der Nymphe Egeria und den *Musen* (besonders Einer: Tacita, die *Stille*, Plut. in Numa c. 13.), bei denen sich Numa Raths erholt. Aber auch der Römer hatte seine *Maja*. War sie ihm gleich die Mutter *Erde*, der er am ersten Mai das Jahresfest feierte (Io. Lyd. de menss. p. 104. p. 244. Röther.); so lagen doch auch ihr dieselben Begriffe zum Grunde. Auch hier erkennen wir den Grundbegriff der *Musen;* und sie waren demnach ganz *allgemeine* Wesen der alten Naturreligion. *Jedes Land* der Hellenen, das seine *Astrologen* und Propheten hatte und seine Wassergrotten u. dgl., musste auch eine *Muse* oder *Gesangnymphe* aus der Tiefe haben. Arcadiens Gebirge und Wasserkessel also, wo der Grottenfreund (*ἀντροχαρής:* Orph. Hymn. XI. [10.] 12.) und Wahrsager Pan und der *Erdhermes* (*χθόνιος*) einheimisch waren, hatte vorzügliche Ansprüche, *Musen* zu besitzen [1]).

Diese Arcadischen Götter treten durch die Erfindung der *siebensaitigen Lyra* durch Hermes, deren Vorbild Pans sieben-

1) [O. M. v. Stackelberg, der Apollotempel zu Bassae in Arcadien, p. 9. im Capitel der Nedastrom, äussert sich folgendermassen: „Die Nymphe dieses ansehnlichsten unter den Bergströmen der Gegend, die geehrteste von allen, war der Sage nach die Säugamme des Zeus, und in Bezug auf den melodischen Fall der Gewässer, auf das verborgene Wirken und Leben der Quellen und die ihnen beigelegte Kraft der Begeisterung scheint es, dass man sie auch als Mutter der Arkadischen Musen kannte, *der ersten Musen oder Nymphen des Gesanges* und Töchter dieses Gottes.“ — Man sieht, dass dieser geistreiche Archäolog meinen Hauptsatz, *dass ursprünglich die Musen mit den Nymphen identisch sind,* zu dem seinigen gemacht. In diesem Sinne adoptirt er denn auch meine, von G. Hermann, de Musis fluvialibus p. 8—10. bestrittene, Verbesserung des Cicero de N. D. III. 21. p. 592.: „Jam Musae primae quattuor, natae Jove altero *et Neda,* Thelxiope, Aoede, Arche, Melete“ (vergl. Pausan. VIII. 33. 2. VIII. 47. 2.), eine Aenderung, die von Schütz gebilligt, und von Moser in den Text der kleinen Ausgabe, wie auch von Orelli aufgenommen worden.]

röhrige Hirtenpfeife war, mit den Musen in neue Verbindung (Hom. Hymn. in Merc. 51.). Sie ward aus der Schildkröte gemacht, worüber Hermes die Sehnen der gestohlnen Apollo'srinder spannte (Eratosth. Catast. 24.). Aber auch Aegypten kannte in seinem Hermes einen Erfinder der Lyra und zwar auch aus Veranlassung des Fundes einer Schildkrötenschale am Nilufer (Euseb. Pr. Ev. II. p. 29.).

Hermes gab seiner Lyra sieben Saiten nach der Zahl der Planeten (Schol. Arat. Phaen. 296. p. 70. ed. Buhle), und machte sie also zu einem planetarischen Symbol, wie die Pfeife seines Sohnes Pan ist. Eratosthenes (c. 24.) und Hyginus (Poet. Astr. II. 7. p. 439.) sagen, er habe sie nach der Zahl der Plejaden gemacht, deren älteste seine Mutter war. Diese Leyer bekam Apollo und schenkte sie dem Orpheus, dem Sohne der Calliope, welcher ihr nach der *Musenzahl neun* Saiten gab. Nach des Orpheus gewaltsamem Tode ward sie unter die Sterne versetzt.

Aber mit den neun Saiten zieht *dieser* Mythus in die Orphischen Schulen hinüber und nach *Thracien* hin; denn von dorther kommen die *neun* Musen. Diese Zahl siegte im herrschenden Religionssystem, wie in Thracien, so auch in dem eigentlichen Musenlande, in Böotien. Nach dieser Lehre war *Apollo* der eigentliche *Musaget* (Wesseling ad Diod. I. 18.), Führer des Chors der neun Musen. Nach Plutarchus (Sympos. IX. 14. 3.) ward erst zur Zeit des Hesiodus diese Zahl herrschend. *Pausanias* (Boeot. 29 sq.) lässt sie durch Pierus aus Macedonien nach Thespiä in Böotien bringen.

Die Quelle dieses Mythus war also jene Naturreligion, nach welcher die Einbildung der Griechen den mit Erddünsten geschwängerten Quellen begeisternde Kräfte beilegte, womit sich frühe gewisse astronomische Kenntnisse von den Planeten, den Plejaden und einigen Sternen erster Grösse, wie die Lyra ist, verbunden hatten; Erkenntnisse, welche die symbolische Priesterlehre des Orients unter musikalischen Bildern vortrug. Daher hatte zwar jede Provinz von Hellas

ihre Musen nach verschiedener *Zahl* und *Abstammung*; besonders aber Thracien mit seinen Astrologen und Priestern, Delphi mit seinen Erddämpfen und Apollinischen Orakeln, und der Helicon mit seinen Wäldern, Grotten und Quellen, wo früh eine Pflanzschule Thracisch-Orphischer Sänger war.

In der Hauptstelle des Pausanias (IX. 29.) wird der Musendienst in Böotien als sehr alt angegeben. Die Aloiden, Otus und Ephialtes, hatten zuerst auf dem Helicon den Musen geopfert, der *Melete*, *Mneme* und *Aöde* [1]). Andere Nachrichten von der Zahl der Musen geben *zwei, vier, sieben* und *acht* an [2]). Eine Vierzahl kennt Cicero (l. c.), Thelxinoë, Aöde, Arche, Melete; als die vier ersten Musen, Töchter des zweiten Juppiter. Darauf folgen die *zweiten*, Töchter des dritten Juppiter und der Mnemosyne, neun an der Zahl; darauf die dritten, gleichfalls neun, Töchter des Pierus und der Antiopa. Alcman nannte die Musen Töchter des Uranus und der Gäa (Diod. IV. 7.); Mimnermus liess die ältern Musen vom Himmel und von der Erde erzeugt werden, die jüngern aber von Zeus (Paus. IX. 29. Schol. Apollon. III. 3.). Die neun Musen des Volkscultus waren Töchter des *Zeus* und der *Mnemosyne* (Hesiod. Theog. 53 sqq.) oder Mneme (daher sie Mnemonides heissen; s. Petersen l. c. p. 106.), auch Moneta (s. Scal. ad Festum p. LI.). Weitere Bemerkungen über die Neunzahl, über das Homerische und Hesiodeische Musensystem giebt Heyne Opuscc. acadd. II. p. 310.

Die Namen der neun Musen des Volksglaubens sind: *Κλειώ*, *Εὐτέρπη*, *Θάλεια*, *Μελπομένη*, *Τερψιχόρη*, *Ἐρατώ*, *Πολύμνια*, *Οὐρανία*, *Καλλιόπη* [3]).

1) S. Petersen de Musarum Origine in Münteri Miscellann. Hafnienss. I. 1. Hermanns Ansicht s. in seiner Abh. De Musis Fluvialibus Epicharmi et Eumeli.

2) S. Tzetz. ad Hesiod. ἔργ. p. 6. ed. Heins. und vergl. Cic. de N. D. III. 21. ib. intt. pag. 591 sqq. und die Ausleger zum Hyginus pag. 13. Staver.

3) Ueber Sinn und Bedeutung dieser Namen vergleiche die Nach-

Wohnsitze der Musen sind: der Olympus, der Pimpla, der Pindus, der Parnassus mit der Castalischen Quelle und Corycischen Höhle, der Helicon mit den Quellen Hippocrene und Aganippe. Auch ist in Böotien der begeisternde Brunnen Libethron mit Libethrischen Nymphenmusen. Ungeachtet die Musen oft *Jungfrauen* (*ἀειπαρθένοι:* Petersen l. c. p. 109.) genannt werden, so lesen wir doch auch von *Mutterschaft* der meisten unter ihnen (Hemsterh. ad Lucian. Diall Deorr. XIX. 2.): Orpheus heisst Sohn der Calliope, Linus derselben oder der Urania, Hyacinthus der Clio, die Sirenen Töchter der Erato [1]. Wie diess zu vereinigen sey, ist nicht räthselhaft.

Bei Betrachtung der *Aemter* der Musen muss man die Homerischen Vorstellungen von den spätern unterscheiden. Beim Homerus (Iliad. I. 603.) singen sie um die Göttertafel unter Apollo's Leitung; sie beklagen den Tod des Achilles (Od. XXIV. 60.). Die Spätern weisen jeder ein einzelnes Geschäft an nach den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft und Kunst [2]. Einige Hauptzüge ihrer *mythischen Geschichte* sind: das Blenden des Sängers Thamyris (Apollod. II. 3. 3. Paus. IV. 33. 4.); ihr Wettstreit mit den *Sirenen*, die auch Töchter des Phorcus (Plut. Sympos. IX. 14. 6.) und Töchter der Erde (Eurip. Helen. 167.) heissen. Homerische Vorstellungen von den Sirenen s. Od. XII. 37 sqq. ib. Eust. et Scholl. Orientalische, Orphische und Platonische Ideen sind nachgewiesen in den Commentatt. Herodott. I. p. 347 sqq. [3])

weisungen von Muncker und Staveren zum Fulgentius cap. 14. pag. 64 sqq.

1) S. auch Apollod. I. 3. 2. Heyne ad Apollod. p. 13. Valckenaer zu Callimachi Eleg. Fragmm. p. 183. Hesiod. Fragmm. ap. Eustath. ad Iliad. XVIII. p. 1163. (ed. Hesiodi, Amst. 1701. p. 328. ib. Clericus).

2) Anthol. Gr. T. III. p. 214. 220 sq. ed. Jacobs. Auson. Idyll. XX.

3) Vergl. auch Apollon. IV. 891. Heyne ad Apollod. p. 15. 47. 85. Ihre *Geburt:* Winckelmann monumm. ined. p. 41. zu nr. 46. Spanh. de usu et praest. num. V. 3. Ihre Zahl, Namen und der Wettstreit selbst:

vergl. Hymn. Orph. 76. [75.]. Andere *Theorien* über die Musen in Betreff der Neunzahl s. bei Plut. Sympos. IX. 14. Varro ap. August. de Civ. Dei II. 17. Cornut. de N. D. 14. vergl. Petersen p. 106 sqq. Ueber die Zehenzahl (mit Apollo) s. Fulgent. Mythol. c. 14. p. 640. Stav. und ebendas. eine Betrachtung derselben nach dem Kreise der *Wissenschaften*, vgl. Tzetz. ad Hesiod. p. 6 sqq. und Hermias ad Plat. Phaedr. p. 201. ed. Ast. über die Musen und über die Schreibekunst.

In den *Kunstvorstellungen* erscheinen die Musen häufig beflügelt, aber nicht beständig (Winckelmann Monumm. I. 2 sq. Voss mythol. Briefe II. p. 38.); mit Federn auf dem Kopfe Winckelmann l. c. Mus. Florent. T. I. p. 143.), wegen ihres Sieges über die Sirenen (Steph. Byz. v. Ἄπτερα, Eustath. ad Iliad. I. 201.) oder wegen der hohen Richtung ihrer Gedanken. Ueber das geflügelte Musenross *Pegasus* und die Mythen von ihm ist nachzusehen: Hesiod. Theog. 281. Apollod. II. 3. 2. vergl. Thorlacius: Diss. de Pegasi equi coelestis mytho Graeco etc. Havniae 1819. Es bezeichnete den hohen Geistesflug. Ueber den Musenwagen Hemsterh. ad Lucian. Somnium 15. Niemals wurden die Musen mit entblösster Brust vorgestellt (Winckelmann l. c. I. 15. 41.). Sehr berühmt waren die drei Musen von drei der älteren Griechischen Künstler Canachus, Aristocles und Ageladas (ebend. Vorbereitung p. 40 sq. p. 156. T. VII. n. Ausg. von Winckelm. Werken [vergl. Jul. Sillig Catalog. Artiff. p. 19 sq.]). Auch mit Bacchischen Attributen erscheinen die Musen öfters (s. Zoëga's Abhh. p. 14. Not. 36.).

Ueber noch vorhandene Kunstwerke, welche die Musen darstellen, nebst Abbildungen derselben s. Visconti zum Mus. Pio-Clem. T. I. tav. 17—28. mit den Bemerkungen von Zoëga in Welcker's Zeitschr. f. a. K. I. 2. p. 315 sqq. p. 339. dann

Paus. IX. 34. 2. Hygin. Fab. p. 13. ib. intt. Antonin. Liber. Fab. 9. ib. Verheyk. Ihre symbolische Bedeutung auf Grabmälern: Diod. XVII. cap. 115. Dazu Saintecroix Examen crit. des Hist. d'Alex. p. 468—472.

Tom. IV. tav. 14. 15. Musée Bouillon T. I. 77. Pitture d'Ercolano T. II. tav. 2—9. vergl. die Vorstellungen der Musen auf dem Basrelief, das die Apotheose des Homerus vorstellt, in den Abb. zur S. u. M. T. XLVI. Erkl. p. 53. 2. A. Die Polyhymnia aus dem Herculanischen Gemälde ist ebd. T. VI. nr. 2. [in unsrer zweiten Ausgabe, in dieser dritten sind auch die übrigen Musen] mitgetheilt. Ihr legt ein Mythus die Erfindung der Lyra bei (Schol. Apollon. III. 1.); daher hat sie auf Münzen eine Schildkröte neben sich; auch die Erfindung der Harmonie; daher auf Münzen die Stellung ihres Fusses zum Tactschlagen. Eine Genealogie macht sie zu des Orpheus Mutter und Gattin des Oeagrus. Oft hat man wegen ihrer Bekränzung sie mit der Flora verwechselt. In tief nachdenkender Stellung steht sie als Statue im Mus. Pio-Clem. T. I. tav. 24. ohne Attribute, bloss mit einem Kranze. Sie hat *Vieles zu singen*, viele *Mythen zu erzählen*, wie die Unterschrift des Herculanischen Gemäldes (*Πολύμνια μύθους*) von ihr sagt, wo sie den Zeigefinger der Rechten auf die Lippen legt. Von ihr singt daher Ausonius (a. a. O.):

Signat cuncta manu, loquitur Polyhymnia gestu [1]).

1) Vergl. Anthol. Gr. III. 21. ib. Jacobs. Nonn. Dionys. V. 106. [Die Göttin des Gedächtnisses war eigentlich der Musen Mutter Mnemosyne, deren Gestaltung grosse Verwandtschaft mit der der Polyhymnia zeigt; pl. LXXVII. nr. 286. bei Guigniaut. Ueber die Darstellungen der sämmtlichen Musen vergleiche man jetzt unten die *Angabe der Abbildungen* nr. 25—34.]

Zweites Capitel.

Orphische Kosmogonien und Weltalter.

§. 1.

Unter den vielen als *Orphisch* angegebenen Kosmogonien verdienen einige wegen der Zeugen, die für sie sprechen, oder wegen des Zusammenhanges mit Aegyptischer und alt-Asiatischer Vorstellungsart, besondere Aufmerksamkeit. Die *gemeine* (συνήθης) Kosmogonie der Orphiker findet sich bei Damascius περὶ ἀρχῶν (in J. C. Wolfii Anecdd. Grr. III. p. 252 sqq.) [1]). Ihre wesentlichen Sätze sind folgende:

Im Anfang war die niemals alternde Zeit (*Chronos*) in Schlangengestalt. Dieser Chronos zeugte das unbegränzte *Chaos* nebst dem feuchten *Aether* und dem finstern *Erebus*, und darin erzeugte er ein *Ei*, das in eine Wolke oder in ein Gewand gehüllt war, welches nachher zerriss. Aus dem Ei

1) [S. jetzt die von mir veranlasste Ausgabe dieser Schrift: *Damascii* Quaestiones de primis principiis — ed. *Jos. Kopp* Francof. ad Moen. 1826. p. 380. — Guigniaut verweiset hierbei mit Recht auf Lobeck, Aglaophamus p. 367. u. p. 465 sqq., wo bemerkt worden, dass der Neuplatoniker Damaskios nur eine Analyse eines grossen orphischen Gedichtes, betitelt *Theogonie*, gegeben hat, welches der Epitomator mit dem Namen *Rhapsodien* bezeichnet.]

ging *Phanes* d. i. *Ericapäus* hervor, mit goldenen Flügeln, auf den Schultern mit Stierköpfen und auf dem Kopfe mit einer Schlange. Er war *Mannweib*, und heisst auch *Protogonos*, *Zeus* und *Pan* [1]). Dieser Phanes (der *Ewige*) kommt als *Aeon* (*αἰών*) in allen Kosmogonien des Alterthums vor. Er wird mit Osiris identificirt, dieser aber von Damascius (bei Photius p. 558. ed. Hoeschel) bestimmt *αἰών* genannt; bei Nonnus aber (Dion. XII. 34.) heisst Phanes *Protogonos* (vgl. Zoëga Abhh. p. 223 sqq. 252. 260.). Den Namen *Ericapäus* (Procl. in Plat. Tim. II. p. 102. vergl. Gesn. ad Orph. Hymn. VI. [5.] 4.) hat man bisher sehr verschieden erklärt. Der Name ist aber nicht Griechisch (Bentl. Ep. ad Mill. p. 454.). Rossi (Etym. Aeg. p. 53.) leitet ihn mit vieler Wahrscheinlichkeit aus dem Koptischen *Erkepaï* her: das *Wort*, der *Lebengeber*, der *Lebendigmacher* mit dem Begriff: Urheber des neuen, zweiten Lebens. Wenigstens wird derselbe Ericapäus bei Malelas (Chron. 52.) *ζωοδοτήρ* genannt (vergl. Zoëga l. c. p. 261.).

1) *Phanes* ist hier der Orphische *Eros* H. VI. 1. Herm. ad Plat. Phaedr. p. 141. Ast. Sickler, die Hierogl. im Myth. des Aesc. p. 84. Der Name ist von den Griechen natürlich aus dem Griechischen erklärt worden (Orph. Arg. 16. ib. Gesn. und ders. p. 465. ed. Herm.), ist aber ohne Zweifel Aegyptisch, und aus dem Koptischen *Phahneh*, der *Ewige*, zu erklären. Dasselbe bedeutet auch *Phanaces*, der Beiname des *Osiris* (Auson. Epigr. 29 sq.). S. Jablonsk. Vocc. Aegg. p. 372. Münter üb. d. Samothr. Inschr. p. 35. Rossi Etym. Aeg. p. 230. und Append. p. 6. Silv. de Sacy zu Saintecroix Recherches II. 59. 66. 67. Zoëga Abhh. p. 190. 257–259. [Diese Potenz kommt auch unter den Namen *Φαέθων* und *Μῆτις* vor. Proclus in Platonis Cratyl. p. 36. Boisson. vergl. Lobeck, Aglaoph. p. 478. und 480 sqq.]

§. 2.

Die verschiedenen Orphischen Kosmogonien.

Mit der obigen Kosmogonie stimmen die Hauptsätze des *Pherecydes* vom Syrus in Manchem überein. Er hatte drei Principien an die Spitze gestellt: *Zeus* (*Aether*, als Beweger der) *Chthonia* (d. i. des *Chaos*), und *Chronos* (die unendliche Zeit, die also den beiden andern Potenzen nicht übergeordnet wird) [1]). In seinem System ist das *Wasser* das Urelement (Sturzii Pherecydea p. 43. 57 sq.), wie in der zweiten Orphischen Kosmogonie, woraus der Aegyptische Ursprung eines Theils seiner Lehren hervorleuchtet. Der Pherecydeische *Schlangengott* Ophioneus aber, der den Kronos bekriegt und die Weltordnung hindert, entspricht dem *Persischen* Schlangengotte Ahriman.

Eine *zweite Orphische* Kosmogonie findet sich bei Clemens Romanus [2]). Nach dieser ist ein ungebornes und unendliches Chaos Princip aller Dinge, weder hell, noch feucht, noch dunkel, noch warm, noch kalt, sondern gestaltlos, bis es sich nach der Zeiten Verlauf in die *Eiform* zusammengebildet, aus dem ein *Mannweib* hervorging, als Grund aller Dinge, das zuerst die Scheidung der Elemente bewirkte, und aus zweien den *Himmel*, aus andern zweien die Erde zusammensetzte.

1) Diogen. Laërt. I. 119. Cic. de N. D. I. 14. II. 45.

2) Recognit. ad Gentil. X. 17. 27. p. 145. Colon. Homil. VI. 3 sq. vergl. Zoëga Abhh. p. 241 sqq. [Lobeck, Aglaoph. p. 534 sqq.]

Hier ist das Chaos die Materie (vergl. Apollon. I. 495 sqq.), wie im System des Pherecydes und anderer Ionischer Philosophen. Zeno (nach dem Schol. Apollon. l. c.) hatte dem Hesiodeischen Chaos den Begriff des *Wassers* untergelegt; Anaximenes aber, Archelaus und Euripides nahmen Chaos als *Luft* [1]). Beider Grundbegriff war: *allumfassendes Element* (von χάω, χαίνω), welcher sich dann zur Bedeutung des *All* als der äussersten Gränze der Dinge (Aristot. de Coel. I. 9.), und endlich zur Idee des *Universums*, geistig gedacht, steigerte. Im System der Atomisten hiess Chaos (auch von χαίνω) die Negation des körperlichen Seyns, das Leere.

Eine *dritte Orphische* Kosmogonie [2]) setzt wieder den *Aether* als Princip, zu dessen beiden Seiten die *Nacht* Alles bedeckte, bis *Licht* den Aether durchbrach und Alles erleuchtete. Dieses Licht zertheilt sich in drei Strahlen, *Μῆτις*, *Φῶς* und *Ζωή*, und diese drei sind Eins, der ungesehene Gott, der Alles gemacht hat. Kanne (Anal. philol. p. 58.) findet hier Spuren eines *christlichen* Verfassers. Sey es: das hohe Alter einiger Hauptideen ist doch nicht zu verkennen [3]).

Eine *vierte* Orphische Kosmogonie hatte der Peripatetiker Eudemus vorgetragen, von dem uns Damascius (l. c. p. 256. [p. 382. Koppii, vergl. Lobeck p. 487 sq.]) nur sagt, er übergehe alles Intelligible mit Stillschweigen, als eine dunkle Lehre, und gehe von der *Nacht* als erstem Princip aus. Von dieser, als Orphischem Princip, ist bei den Alten oft die Rede [4]).

1) S. Huschke Analecta critica p. 107 sq. Ueber Chaos als leerer Raum s. Lucret. V. 417.

2) Bei Cedrenus Hist. comp. p. 46. ed. Bas. Malelas Chronogr. IV. p. 29. Venet. Vergl. Suid. v. Ὀρφεύς.

3) [Vergl. Zoëga, Abhandll. p. 227 sqq. Lobeck sagt, diese Kosmogonie sey wesentlich von der ersten nicht verschieden, nur in der Form entstellter, Aglaoph. p. 473 sqq.]

4) S. die Anspielung des Aristophanes Av. 692 sqq. besonders aber

Eine *fünfte*, besonders merkwürdige, Orphische Kosmogonie finden wir bei Athenagoras (Legat. pro Christ. p. 18 sq. ed. Colon. 1686.), und unvermischter bei Damascius (p. 253. [p. 381. Kopp.]). Wenn wir in jener Darstellung theils Hesiodeische Zusätze finden, von den Titanen u. dgl., theils sich Aehnlichkeit mit den Symbolen des Mithras zeigt (Kanne Analect. philol. p. 39. und dessen Mythologie der Griechen p. 43 sq.); so ist jenes noch kein Beweis für die Unächtheit derselben in den Grundzügen, dieses aber daraus zu erklären, dass Aegyptische und Persische Religion in früher Zeit im Zusammenhange stand, oder dass die Orphiker und die Mithrasverehrer ihre Bilder gutentheils aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Die Darstellung des Damascius lautet nach Hellanicus (der unmittelbar *vor* Herodotus schrieb) so: „Wasser war zu Anfang und Schlamm, welcher sich zur Erde verdichtete. Diese beiden Principien setzt Hellanicus als die ersten, Wasser und Erde, letztere, als zerstreubar von Natur, jenes als das, was diese zusammenleimt und zusammenhält. Den Einen Weltgrund vor diesen beiden Principien übergeht er, als unaussprechlich, mit Stillschweigen. Ein drittes Princip aber, sagt er, sey nach den zweien geboren worden und aus ihnen, aus Wasser und Erde; es sey diess eine Schlange, woran die Köpfe eines Stiers [1]) und eines Löwen hervorgewachsen, in der Mitte das Gesicht eines Gottes. Auch hatte sie Flügel auf den Schultern. Ihr Name war die *nimmer alternde Zeit* (χρόνος ἀγήρατος) und zugleich *Herakles*. Mit ihm begattet sich die Ananke oder die Natur.

Procl. in Plat. Tim. p. 63. 96. Io. Lyd. de menss. p. 19. [p. 52. Rötheri, vergl. Lobeck p. 494.] Dieser sagt, zu einiger Ergänzung des obigen Berichts, die Orphiker nehmen drei Principien, die *Nacht*, die *Erde* und den *Himmel* an.

1) [Man muss nämlich aus Damascius hinzusetzen: *καὶ ἄλλην (κεφαλὴν) ταῦρον*. s. Zoëga p. 239., vergl. Lobeck p. 487.]

Sie ist auch die körperlose Adrastea, ausgespannt durch die ganze Welt und ihre Gränzen berührend" [1]).

1) Auch im Pythagoreischen System wusste man von einer die Welt umlagernden Ananke, und der Orphiker singt in der Argonautik (vs. 12.) von einer ἀμέγαρτος ἀνάγκη. Auch von Proclus (Theolog. Plat. IV. 16.) wird gesagt: Der Demiurg (Herakles) werde von der Adrastea erzogen, beschlafe die Ananke (Nothwendigkeit) und erzeuge die Heimarmene (das Schicksal). [— Ueber das Ganze vergl. man noch Brandis Handbuch der Gesch. der Griech.-Römischen Philosophie I. p. 65 sqq.]

§. 3.

Bildliche Vorstellung dieses Orphischen Urwesens.

Wo von Orphischen Dingen die Rede ist, haben wir vor Allem in Aegyptischer Bildnerei zu suchen (s. Abb. zur S. u. M. Tab. XVIII. nr. 2. 2ter Ausg.). Fassen wir jenen Orphischen Herakles-Chronos als Aegyptischen *Sem* d. h. als *Sonnengott* ins Auge, so wird der *Löwenkopf* des Orphischen dadurch vollkommen deutlich. Das Zeichen des Löwen im Thierkreise hiess der *Sonne Haus* [1]). Der *Stierkopf* aber ist das Aegyptische Attribut der Sonne in der Frühlingsgleiche. Der Schlangenleib jenes Herakles erklärt sich gleichfalls durch die Aegyptische Idee, nach welcher die allwirkende Natur- und auch die Sonnenkraft durch gewisse Schlangenarten versinnlicht ward. Dazu kommt, dass in der Stelle des Athenagoras (p. 18.) von der das Weltei *erfüllenden Kraft des Erzeugers* Herakles die Rede ist. Das *göttliche Gesicht*, das jene Orphische *Schlange* neben den Thierköpfen hat, lässt sich vielleicht auch aus Aegyptischen Bildwerken erläutern, worauf Schlangen, Agathodämonen genannt, nicht selten vorkommen [2]). Ueberhaupt aber ist die Verbindung eines Schlan-

1) Die Löwen waren in Aegypten der Sonne heilig, Aelian. H. A. XII. 7. V. 39. Macrob. Sat. I. 21. Horapollo I. 17. Wenn die Sonne im Löwen stand, hatten die Tempelschlüssel Löwenköpfe, Schol. Arati p. 22. ed. Oxon. S. überhaupt Cuper im Harpocrates p. 48 sq. Vergl. Jomard in der Descr. de l'Egypte I. Antiqq. Cap. VIII. §. 3. p. 7 sq.

2) S. die Abb. zur S. u. M. T. I. nr. 12. 2ter Ausg.

genleibes mit einem Menschenkopfe ganz in der Analogie anderer *sehr alten* Bildwerke gehalten. Sem-Herakles ist aber nicht bloss *Sonne, Sonnenjahr, Sonnenzeit*, sondern auch *Zeit* überhaupt, und *darum* auf der Isischen Tafel dem Phönix, dem Bilde *grosser Zeitperioden*, verbunden [1]. Fragt man, wie wird Herakles Demiurg, Weltbaumeister: so ist auch das wieder durch die *Aegyptische* Idee des *Sonnengottes* vermittelt. Denn nach Chäremon (bei Euseb. Pr. Ev. III. 4. p. 32.) dachten sich die Aegyptier die Sonne bestimmt als δημιουργός. Natürlich also, dass Hercules dieselbe Würde auch in jener Orphischen Kosmogonie hat. Kannten doch selbst die Aegyptier einen *anfangslosen* Sem-Herakles (Macrob. Sat. I. 20.): und gerade dieser begegnet uns wieder in der *nimmer alternden* Zeit.

Aber auch die Idee von dem *Weltei* (die von Athenagoras als Orphisch angegeben wird), das von Herakles-Chronos geboren wurde, zerbrach, und dessen oberer Theil der Himmel, der untere die Erde ward, ist Aegyptisch. Nach Aegyptischer Vorstellung haucht jener erste Bildner Kneph ein Ei, die Welt, aus, woraus Phthah, der zweite Bildner, der Ordner, hervorgeht (Euseb. l. c. III. 11. p. 115.). Da wir dieselbe Dichtung wieder in den Indischen Kosmogonien finden, so kann sie von dort nach Aegypten gekommen seyn, woher sie die Orphiker erhalten haben mögen [2]. Auf dieses halbirte Weltei der Orphiker spielten nachher die Dichter der Griechischen Komödie an [3]. Uebrigens gab dieses Dogma den Or-

1) Ueber den Chronos im System der Orphiker vergl. auch Zoëga in den Abhandll. p. 235 sqq.

2) S. F. Schlegel über die Sprache und Weisheit der Indier pag. 274 sqq.

3) Z. B. Alexis bei Athenäus II. p. 230. Schw. Aristophanes in Plato's Gastmahl p. 190. Steph. und in seinen Vögeln vs. 694. — Ueber den Namen des uranfänglichen Gottes der Orphiker, ἀογενής, der *Eigeborne*, s. Sickler d. Hierogl. in dem Mythus des Aesc. p. 82. 85. besonders Zoëga Abhh. p. 226. 230 sqq.

phikern und Pythagoreern, wie es scheint, Anlass, sich der Eier zu enthalten [1]).

1) S. die Auseinandersetzung bei Plut. Symposiac. II. 3. 1. vergl. Heraclides von Tarent beim Athenäus II. 65. p. 246. Schw. [vergl. Zoëga p. 226 sqq. und Lobeck p. 476 sq.]

§. 4.

Die Orphischen Weltalter.

An die Orphischen Kosmogonien schliesst sich die Lehre von den *Weltaltern* an. Unter den verschiedenen Berichten ward folgende von gelehrten Philosophen für die urkundlichste erklärt: Es giebt *sechs* Weltalter und eben so viele Weltregenten: *Phanes, die Nacht, Uranus, Kronos, Zeus* und *Dionysos*. Diese Königsreihe fängt an mit den intelligibeln und intellectuellen Göttern (*ὑπερκοσμίοις, überweltlichen*), *Phanes, Nacht, Uranus*, und geht durch die mittlere Ordnung in die sichtbare Welt herab, um auch die einzelnen Dinge zu regieren. Mit *Kronos* beginnt die *weltliche* Reihe, indem er mit den übrigen Titanen sich in die Dionysische Schöpfung theilet (Procl. in Plat. Tim. p. 291.).

Andere nehmen nur *vier* Orphische Weltreiche an, das des Uranus, des Kronos, des Zeus und des Dionysos [1]). Nigidius (bei Serv. ad Virg. Ecl. IV. 10. p. 45.) führt folgende Perioden als Orphisch an: Saturnus, Juppiter, Neptunus, Pluto, oder nach den Magiern Apollo (vergl. Fragmm. Orph. XLVII. vergl. auch Hermias ad Plat. Phaedr. p. 135.).

Das erinnert an die Indischen Yugs. Das Reich des Dionysos, d. i. des Schiwa, fällt sodann ins Kaliyuga. Er ist

1) Dagegen erklärt sich aber Proclus l. c. [vergl. Olympiodor. ap. Wyttenb. ad Platon. Phaedon. p. 134. und Cousin im Journal des Savants 1834. p. 429 sq.]

Dionysos-Pluto in dieser Eigenschaft, der Zerstörer, aber auch der Wiedergebärer.

Das Indische Dogma vom *Weltbrande* (ἐκπύρωσις) wird bestimmt auch ein *Orphisches* genannt [1]. Diese Lehre heisst und ist auch *Heraklitisch*, bei welchem sogar der Indische Nebenzug vom Feuerwinde (πρηστήρ), der die Welt in Flammen setzt, sich findet (vergl. Paullini Syst. Brahman. p. 80.). Auch im Stoischen System war der Weltbrand ein Hauptsatz. Nach diesem bleibt bei dem allgemeinen Untergange Zeus allein, welcher Alles in sich aufnimmt und bewahrt (Marc. Antonin. III. 3. ib. Gataker), wie nach Indischer Lehre die Saamen aller Dinge in die Bärmutter der Bhavani gerettet werden, wovon der Lotus das Bild ist. Und so trägt auch Proclus (l. c.) den Satz von der *Wiederaufnahme der Dinge in Gott* als einen Orphischen vor.

Jenem *letzten Weltregenten Dionysos* war nun vorzüglich Griechenland zugethan. Seine Religion hatte gesiegt: ihm waren Mysterien gewidmet in *Athen* und *Argolis*, auf *Creta*, in *Vorderasien* und in den Griechischen *Colonien* in *Italien* und *Sicilien*; und hierauf führt uns nun der Gang der Untersuchung.

1) Plut. de Orac. def. p. 415. F. p. 702. Wytt. Procl. in Plat. Tim. II. p. 99. Clem. Alex. Strom. V. p. 549. [vergl. jetzt Lobeck p. 791 sqq. und Brandis, Handbuch p. 179.]

Drittes Capitel.

Bacchische Mysterien.

§. 1.

Die Athenischen Bacchusmysterien.

Athen hatte dreierlei Dionysien, die erst durch Ruhnken [1]) genauer unterschieden worden sind. Nach ihm unterscheidet man 1) die *ländlichen Dionysien*, im Monat Poseideon; 2) die

1) Im Auctar. ad Hesych. T. II. unter Διονυσ. vergl. Wyttenbach in der Bibl. Crit. P. VII. p. 51. und XII. p. 59. Gegen Ruhnken's Meinung ist aufgetreten *Böckh* in den Abhh. der K. Preuss. Akad. d. Wiss. 1816. 1817. p. 47 sqq.: *Vom Unterschiede der Attischen Lenäen, Anthesterien und ländlichen Dionysien;* und *Kanngiesser:* die alte komische Bühne in Athen, Bresl. 1816. 8. Die Ansicht von Saintecroix s. in seinen Recherches sur les Mystères du Paganisme II. p. 75. und dazu nun Silvestre de Sacy. Wir müssen uns begnügen, auf diese Werke hingewiesen zu haben. [Guigniaut hat in der Note 17. zum Ende dieses Buches die Ergebnisse der neuern Untersuchungen Deutscher und Französischer Philologen zusammengestellt. Schon vorher habe ich selbst über ein und andern Zweig der vielen Dionysos-Culte in Attika und über die ländlichen Dionysien insbesondere Stellen der Alten und Denkmäler beigebracht in der Schrift: Ein alt-Athenisches Gefäss p. 36 sqq. mit den Anmerkungen.]

städtischen oder die *grossen*, im Monat Elaphebolion; 3) die, welche man auch die *Anthesterien* oder *Lenäen* nennt, im Monat Anthesterion oder Lenäon. Die *Mysterien* des Dionysos gehörten zu den *Lenäen*, und wurden vor dem Frühling im Monat Anthesterion (Februar) in dem uralten Dionysostempel zu Limnä (ἐν Λίμναις) gefeiert, der nur Einmal jährlich, am zwölften des genannten Monats, und bloss zum Zwecke jener Feier, geöffnet wurde. Aus Aristophanes (Ran. 209 sqq.) zu schliessen, so wurden auch zu Athen die Bacchusweihen an einem See gefeiert, wie zu Sais der Tod des Osiris, und die Lernäen am Alcyonischen See. Darauf deutet auch der Name des Ortes *Limnä*, wo dieser *ältere* (Thucyd. II. 15.) Bacchusdienst gefeiert wurde, und der Name des Gottes Λιμναῖος.

Die Aufsicht über diese Mysterien hatte der Archon König (βασιλεύς) und seine Epimeleten. Er ernannte zu den vierzehn Altären jenes Tempels vierzehn Priesterinnen dieses Geheimdienstes, Γεραῖραι oder Γεραραί (die *Ehrwürdigen*) genannt, die die geheimen Gebräuche verrichteten (Pollux VIII. 9. p. 929. ib. Hemsterh.). Die Gerären mussten in die Hand der Gemahlin des Archon König (die ein besonderes mysteriöses Opfer für die Stadt brachte) den Amtseid ablegen (er steht bei Demosth. contr. Neaer. p. 591. p. 1371. Reisk. vergl. Pollux l. c. Hesych. und Etym. m. v. γεραιρ.). Die *Oberaufsicht* über sie führte jedoch der Oberpriester des Dionysos, der auch den Vorsitz bei den Spielen hatte (Schol. Aristoph. Ran. 297.). Ehemals zählte man nach Suidas die Jahre nach diesem Feste. Es werden auch dabei ein Hierokeryx und ein Daduchos, wie bei den Eleusinien, genannt (Schol. l. c. v. 479.).

Die Aufnahme in diese Mysterien geschah mit besondern Vorbereitungen und mehrern Reinigungen [1]). Es gab drei

1) Serv. ad. Virg. Aen. VI. 740. besonders aber ad Georg. II. 388. Aus Aristoph. Ran. 154. 321. 390. lässt sich (vergl. mit Plat. Phaedon. p. 69. e.) vermuthen, dass in den Bacchusweihen die Schicksale der Seele nach dem Tode dargestellt wurden.

Arten derselben, durch *Wasser*, *Feuer* und *Luft*. Dass *Wasserreinigung* dabei eingeführt war, beweist Pausanias (Boeot. 20. 4.). Für die Reinigung durch *Feuer* spricht, dass dabei die Fackeln wesentlich waren, von denen diese Weihen *φαναὶ Βαχχίου* oder *Μυστηρίων* hiessen (Eurip. Ion. 550. Rhes. 943.). Der Gebrauch mit Fackeln und Schwefel zu reinigen (vergl. Lomeier de vett. gentilium lustrationibus c. XIX. p. 249 sqq. Zutph. 1700.) scheint sich bis zu den Römischen Bacchanalien erhalten zu haben (Liv. XXXIX. 13.). Auf die Feuerreinigung spielt auch Jamblichus an (de Myst. Aeg. V. 12. p. 382. Gal.). Hierauf bezog man auch die Verbrennung des Herakles auf dem Octa (Procl. in Plat. Polit. p. 382.).

Auf Feuerreinigung deutet endlich auch das, dass der Attische Iacchus mit einer Fackel in der Hand abgebildet war [1]), und zwar im Tempel der mysteriösen Göttin Demeter (Paus. Att. 2. 4.). Die Reinigung durch *Luft* ist bestimmt angegeben bei Servius (ad Aen. VI. 740.).

Der sogenannten mythischen Wanne des Iacchus gab man die Bedeutung der Seelenreinigung (Serv. ad Virg. Georg. I. 166.). Man verglich die Reinigung des Getreides durch die Wanne. Aber die Wanne hatte auch in der Geburtsgeschichte des Bacchus ihre Bestimmung. Sie hiess *λίκνον*, und die Priesterin, die sie trug, *λικνοφόρος* (Procl. in Plat. Tim. p. 124. [mit Lobeck Aglaoph. 581 sqq.] Demosth. pro Cor. p. 313. Reisk. c. 29. Daher hiess Bacchus Licnites. Vgl. Winckelmann Monumm. I. p. 46. Zoëga Bassiril. III. 49. IV. not. 126.) [2]). Ein Bild jener Reinigung durch Luft waren

1) Winckelmann (Alleg. p. 557. n. A.) bemerkt, dass die Feuerreinigung der Seele durch den Amor vorgestellt ward, der einen Schmetterling über eine brennende Fackel hält; s. die Erkl. der Abb. zur S. u. M. p. 25. Note 2. A. Dasselbe Bild wurde hernach zu einem Dichterbilde von den Qualen der Liebe ausgeprägt; s. Anthol. Gr. T. I. p. 19. nr. 58.

1) [Hierzu müssen jetzt verglichen werden die Bildwerke in gebranntem Thon und die Erklärungen derselben bei *Panofka*, Die Terra-

auch die *Oscilla.* Was das Volk darunter verstand, lehrt Virg. Georg. II. 388. und das. Servius. Zuweilen dachte man auch Masken darunter, s. Millin Peintur. de Vas. ant. T. II. pl. 17.

Das Fest war wahrscheinlich bei Nacht (Eurip. Bacch. 485 sqq.). Jeder Fremde war davon ausgeschlossen (Schol. Aristoph. Acharn. 503.). Hirschkalbfelle (νεβρίδες) waren die festliche Tracht (Dionys. de situ orbis 702 sq.) [1]), und hiessen ausdrücklich das *heilige Kleid.* Statt des Epheu in den exoterischen Dionysien hatte man die Myrte (Aristoph. Ran. 329 sq. ib. Schol.), die der eigenthümliche Schmuck der Ceres und des Triptolemus war, deren enge Verbindung mit den *Attischen* Bacchusweihen bekannt ist (Meursii Eleusinia c. 7. Visconti zum Vaso di Poniatowski p. 10.). Junge Mädchen trugen in goldenen Körben *Feigen* (s. die Vase n. 213. bei Passeri und darüber Lanzi Vasi p. 137.). Diese Mädchen hiessen Kanephoren. Sie hatten Schnüre von trockenen Feigen um den Hals; in der Kiste war ein Phallus von Feigenholz, das Symbol nie verlöschender Lebenskraft in der Natur, so wie auch die Feigen selbst Beziehung auf Fruchtbarkeit und Fortpflanzung hatten (Plut. de Is. p. 365. B. p. 496. Wytt.). In den öffentlichen Dionysien opferte man dem Bacchus einen Bock, in den Mysterien, scheint es (Herodot. II. 47. 48.), ein *Schwein,* welches Aegyptische Sitte ist, so wie das Kuhopfer zu Tenedos (Aelian. H. A. XII. 34.). In ältester Zeit hatte

cotten des Berlin. Mus. und zwar: Dionysos *Liknites,* Taf. 32. 3. 4. Dionysos *Mystes,* Taf. 33. Dionysos auf einem Panther, Taf. 34. 1. 2. Dionysos *Kechenos,* Taf. 35. 1. Dionysos *Bakcheios,* Taf. 36. Dionysos und *Pegasos,* Taf. 38. 1. Dieser Böotier Pegasos wird nämlich als der Ueberbringer eines uralten Dionysos-Bildes und -Cultus in der Athenersage dankbar verherrlicht, s. Ein alt-Athenisches Gefäss p. 44. mit Anmerk. 73.]

1) [Jedoch mit der Kritik von Silvestre de Sacy zum Sainte-Croix II. p. 82. Ueber den sogenannten νεβρισμός s. jetzt: Ein alt-Athen. Gefäss p. 46 sqq. mit den Noten.]

man zu Tenedos und Chios dem Bacchus Menschen geopfert, der daher ὠμάδιος hiess (Porphyr. de Abst. II. 55.). Erst die mildere Sitte setzte das Thieropfer an die Stelle, welches ὠμοφαγία hiess, wobei die Bacchä (zur Anspielung der Zerstückelung des Dionysos durch die Titanen das unter sie vertheilte Opferfleisch *roh* essen mussten. Dass früher Menschenopfer gebracht wurden, sieht man daraus, dass selbst noch Themistocles einst, auf eines Sehers Geheiss, dem *Rohesser* Dionysos (ὠμηστῇ Διονύσῳ) drei Jünglinge geopfert hatte [1]).

1) Plut. Vit. Themist. c. 13. p. 119. Pelopid. c. 21. p. 289. Aristid. c. 8. p. 324. Anton. c. 24. p. 926.

§. 2.

Vom Iacchus, Zagreus und von dem Tode des Gottes, besonders nach Cretischem Mythus.

Der Dionysos, der Mysterien in *Attica*, besonders der *Lenäen*, hiess *Iacchus* (Schol. Aristoph. Ran. 479.) [1]), nach den Griechen (Arrian. Exp. Alex. II. 16.) von dem mystischen Festgesange *ἴακχος;* so dass also Gott und Festlied wieder Einen Namen haben. Dasselbe gilt auch von dem Namen Iobacchos, den Dionysos auch in den Lenäen hatte; gewiss jeden mit besonderer Beziehung (s. Moser z. Nonn. p. 209. 206.). Jener *Iacchus* der Attischen Mysterien heisst bei Suidas (in voc.) ausdrücklich: der an der Mutterbrust liegende Dionysos. Nun heisst Iacchus bei Pindarus (Isthm. VII. 3.) Beisitzer der Demeter, und aus Aristophanes (Ran. 326. 40 ff.) geht hervor, dass man den mystischen Gott von dem Sohne der Semele *in der Regel* unterschied. Es ist also dieser *Athenische* Dionysos, dieser *Säugling*, *Sohn der Demeter* [2]). Daher

1) Bochart (Can. p. 442.) leitet den Namen vom Syrischen *Jacco*, ein säugender Knabe. S. darüber Silvestre de Sacy in den Noten zu Saintecroix Rech. etc. I. p. 198.

2) S. Orph. Fragm. XVI. p. 475. Herm. Diodorus nennt (III. 62.) bestimmt einen Dionysos Sohn des Zeus und der Demeter; und Strabo sagt: sie nennen den Dionysos Iacchos und Vorsteher der Mysterien und Genius der Demeter. [Beim Sophokles, Antigon. 1106 sqq. ist nur von der gemeinsamen Verehrung des Dionysos-Iakchos und der Demeter in den Eleusinien die Rede, nicht von einem Liegen dieses Gottes in der Göttin

erklärte man auch den Beinamen des Iacchus Δημήτριος. Wirklich wurde er in den Eleusinien als der Ceres Kind, als Knaba (κοῦρος) mit dem Myrtenkranze auf dem Kopfe in den Cerestempel zu Eleusis (am sechsten Tage des Festes) gebracht. Nonnus (XLVIII. 959.) [1]) kennt ihn auch, und unterscheidet ihn nicht nur von dem Dionysos des öffentlichen Cultus, sondern auch von einem andern *mystischen* Dionysos, *Zagreus* genannt. Gerade diesem *Zagreus* lässt Arrianus (l. c.) jenen Iacchushymnus singen, und Diodorus erzählt (l. c.) dasselbe vom Sohne der *Ceres*, was sonst nur von dem *Sohne der Proserpina*, Zagreus, erzählt wird (vergl. Cic. de N. D. III. 23. p. 617. ib. Dav. et Cr.); und der Scholiast des Pindarus (l. c.) sagt: *Zagreus* sey zu Theben Beisitzer der *Ceres*, und *werde von Einigen auch Iacchus genannt.* Daraus geht klar hervor, dass *in dieser Mutterschaft*, wie in so Vielem, Mutter und Tochter (Ceres und Proserpina) ihre Rollen vertauschten. Dass auch Athen diesen Sohn der Proserpina verehrte, ist nicht zu bezweifeln. War doch der *ältere* Dionysos unter Icarius nach Attica gekommen [2]). Auch die angeführte Stelle des Arrianus lässt darauf schliessen.

Schoosse; κόλποις bezeichnet den Saronischen Meerbusen, s. Erfurdt und Bothe zur angeführten Stelle und jetzt auch Grysar de Dor. Comoed. p. 35 sqq. In Thudichum's Uebersetzung lautet die Stelle so:

„Vielnamiger! Lust und Stolz
Der Kadmostochter, und des schwer
Aufdonnernden Zeus Geschlecht;
Der du Italia,
Die schöne, liebst und herrschend
Waltest in allbesuchter Bucht
Der Eleusinischen Deo" u. s. w.]

1) Vergl. Ouwaroff sur les Mystères d'Eleusis p. 97. ed. sec. und Silv. de Sacy l. I. p. 199.

2) Pausan. I. 2. Moser z. Nonn. p. 207 sq. Vergl. Hygin. Fab. 130. und Poet. Astr. II. p. 425 sq. Stav. und die Abb. zur S. u. M. Tab. LIII. nr. 1. Erkl. p. 34. 2ter Ausg.

Dieser Sohn der Persephone heisst *Zagreus, starker Jäger*, erklärt man. Das mag gelten, wenn man nicht mit Bochart (Can. p. 11.) den Nimrod daraus macht. Denn er ist der allem Lebendigen nachstellende, habsüchtige *Dis*, d. i. der reiche, Alles verschlingende Amenthes, der *unterirdische* Dionysos (Hesych. T. I. p. 1573.); seine Mutter, Proserpina, selbst ist nach einer Genealogie des Zeus und *der Styx* Tochter (Apollod. I. 5. 3.). Also wieder der unterirdische Osiris, der als unterirdischer Jäger die Scharen der Todten zusammentreibt. Zunächst aber haben wir in *Creta* den Ursprung der Geheimsage von des Zagreus Geburt und Tode zu suchen [1]).

Das Wesentliche ist folgendes: Alle Götter warben um die kaum erwachsene Proserpina. Demeter, Streit fürchtend, liess die Tochter von den ihren Wagen ziehenden Schlangen in einer Höhle bewachen. Zeus aber schleicht sich als Schlange ein, und erzeugt mit Persephone den stierhauptigen Zagreus, der nun Liebling des Zeus wurde. Vor dem Neide der andern Götter schützten die Cureten den wunderbaren Knaben. Aber Here reizte die Titanen gegen ihn auf, die sich in veränderter Gestalt während der Waffentänze der Cureten einschleichen, den Knaben zerstückeln und sein Fleisch rösten. Aber Pallas entreisst ihnen das noch schlagende Herz, bringt es dem Zeus, der die Titanen erschlägt und durch den Apollo die Reste des Zagreus auf dem Parnassus begraben lässt (Clem. Al. Protr. p. 15. Pott. Nonn. Dion. VI. 174 sqq.). Einige Züge bei Nonnus erinnern uns sogar an die *Orphischen Weltalter* und *Kosmogonien*. Er nennt ihn den *ersten* Dionysos (V. 564. X. 294 s. M.'s Anm. p. 207.), der seine Mörder durch Verwandlungen in alle Elemente und Naturen fast ermüdet, sich mit seinen Stierhörnern vertheidigt, und endlich von der

1) Die Quellen dieses Mythus haben nachgewiesen *Zoëga* Bassiril. XIV. p. 170 sq. *C. A. Lobeck* de morte Bacchi (Viteb. 1810. 4.). Vergl. Philochori Fragmm. p. 120—122. ib. laudd.

Here Schreckensstimme niedergeworfen wird (VI. 200 sqq.). Mancher Zug wurde nun von dem Urbilde auf das Abbild, den Thebanischen Dionysos übergetragen [1]). Auch Athen kennt den Zagreus (Nonn. XLVII. 65.); das beweisen die *Tritopatoren* des ältern Athen: ***Zagreus, Eubuleus, Dionysos*** (Cic. de N. D. III. 21. p. 586 sq.) aus der Cretisch-Orphischen Folge der göttlichen *Weltdynastien* [2]). Besonders hängt der *Delphische* Bacchusdienst mit den Grundbegriffen des Cretischen Zagreus genau zusammen. Der Cretische Zagreus war ja der Persephone Sohn und Enkel der Styx; also der

1) Es wird eben aus dem schlagenden Herzen des Zagreus der neue Dionysos, s. Nonn. XXIV. 48. Procl. H. in Pallad. in der Bibl. der alten Literatur und Kunst I. pag. 48. Hygin. Fab. 167. pag. 282. Staver.

2) Nach Io. Lyd. de menss. pag. 81. pag. 198. Röth. hiess der Sohn des Zeus und der Persephone Sabazius, der eigentlich nach Phrygien und in die Corybantischen Mysterien gehört. Auch in Argolis, wo man den Todtengott Dionysos verehrte, kannte man den *Cretensischen* Dionysos (Paus. Cor. 23.). [Seitdem hat Lobeck im Aglaoph. sowohl die Verhältnisse zwischen Dionysos, Iakchos und Zagreus als auch die Mythen von der Geburt und vom Tode des Bakchus ausführlich behandelt, welche Sage er, so wie diesen Zweig der Dionysosmysterien, dem Zeitgenossen der Pisistratiden Onomacritus als Erfinder beizulegen geneigt ist (p. 547 sqq. 615 sqq. 699 sqq. 821 sq.). Bei der Zerstückelung des Dionysos sollten sich, nach einer Sage, die Titanen, um sich unkenntlich zu machen, mit Gyps beschmiert haben, womit man eine ähnliche Handlung der Eingeweihten in Verbindung brachte (Harpocration in *ἀπομάττων*, p. 55. p. 24. Lips.). Auch sollten sie den Kessel mit den verstümmelten Gliedern des Bakchus dem Apollo vorgesetzt haben (Etymol. M. in *Δελφοί*, p. 255. p. 233. Lips.). Ueber *Ζαγρεύς* und *Ἰσοδαίτης* vergl. man Wyttenbach ad Plutarch. de inscr. Delph. p. 282. Ueber letztern Namen hat ein Lex. rhetor. in Bekker. Anecd. grr. p. 267. (vergl. Guigniaut p. 236.) folgende bemerkenswerthe Glosse: *Ἰσοδαίτης θεός, ὁ ἥλιος ὁ τὸν ἴσον ἑκάστῳ θάνατον διανέμων*, wodurch Zagreus als Hades-Pluto bezeichnet wird; wie denn dieser als *παγκοίτης* (der alle zur Ruhe bringt) bezeichnet wird von Sophocles Antigon. 804. 810.]

tellurische Gott, der in tausend Gestalten sich verwandelnde Zaubergott, wie Proteus und der orakelnde Pan, in soweit Dionysos-Silenus. Aber gerade zu Delphi war er auch die tellurische Potenz und der durch die aufsteigenden Erdkräfte begeisterte Orakelgeber neben Apollo (siehe Zoëga l. c. pag. 172.).

§. 3.

Fortsetzung.

Die Cretische Religion des Zagreus war also *eine der ältesten Formen des Bacchischen Dienstes.* Offenbar aber ist deren Quelle Aegypten, und der zerstückelte Zagreus ist der zerstückelte Osiris. Das haben schon die Forscher des Alterthums anerkannt. Eine Stelle des Pausanias aber (VIII. 37.) hat man in der neuesten Zeit so deuten wollen, als ob die Todtengeschichte des Zagreus aus dem Zeitalter der Pisistratiden herrühre. Dagegen spricht, dass Terpander (über hundert Jahre vor Onomacritus) schon den Zagreus kannte (Io. Lyd. de menss. p. 82. p. 198. Röther.), dass Aeschylus im Lycurgus (s. Aristoph. Thesmoph. 140.) und Euripides in den Cretensern (Porphyr. de Abst. IV. p. 366. Rhoer.) den Mythus kannten, welche eine so neue Fabel nicht hätten auf die Bühne bringen dürfen. Hat auch Onomacritus die Homerischen Titanen in den Mythus popularisirend eingeführt: am Wesen des Dogma's ist nichts geändert.

In Aegypten vertreten zwei und siebenzig Verschworne die Stelle der Titanen, und statt der Here ist hier eine Aethiopische Königin die Verfolgerin. Erzählt ein Mythus, die *Telchinen* haben den *Apis* erschlagen (Apollod. I. 7. 6. II. 1. 6. ib. Heyn.); so ist diess ein Todschlag des Osirisstiers, wie jenes ein Mord des *Stiergottes* war. Zu Paträ in Achaja kannte man sogar die *Pane* als Verfolger des Dionysos (Paus. VII. 18. 3.), die man in Aegypten als die ersten Todesboten

in Osiris Leidensgeschichte kannte (Plut. de Is. p. 356. D. p. 462. Wytt.). Und so könnte man noch mehrere Sagen vergleichen. Immer bleibt *derselbe* Naturgott und Naturmythus: der Gott des Frühlingsstiers, der im Wasser untergeht, der aus dem Meere heraufgerufen wird, der Sonnenstier, der Regen und Fülle bringt; aber auch der Herr der Erde und des Himmels, des Lebens und des Todes, und das Principium dieser Sinnenwelt. — Ein Bildwerk von der Todesgeschichte des Zagreus s. in den Abb. zur S. und M. Tab. LVII. nr. 1. 2ter Ausg.

§. 4.

Der Bacchusdienst der Phrygier und ihrer Nachbarn. Sabos und die Sabazien, Bassareus. Briseus und ihre Feste.

Der *dritte* Dionysos der Theoretiker (Cic. de N. D. III. 23. p. 618. 620.) heisst König von Asien und Sohn des *Cabirus*, welchem zu Ehren die Cabirische Feier begangen werde. Mit diesem Cultus stand nun wieder der *Phrygische* Cultus des Sabazius und der *Lydisch-Thracische* des Bassareus in Verbindung.

Sabos und *Sabazius* hiess der Phrygische Bacchus, und Σάβοι hiessen auch seine Priester (Suid. s. v.). Der Name sollte von den festlichen Jubelliedern herkommen, von σαβάζειν, dem Sabos-Bacchus singen [1]); aber er ist orientalisch. Ob Bochart's (Can. p. 441.) Ableitung von סָבָא, saufen, die richtige sey, kann dahingestellt bleiben. Auch ein Monat hatte diesen Namen (Procl. in Plat. Tim. p. 251.). Der Gott ward hier zum Theil als Mond, Mondscyclus betrachtet, und daher Beherrscher des Mondes, *Menotyrannus*, genannt, womit auch die Sonne bezeichnet ward (Reinesii Inscriptt. p. 64.). Und hier sind wir wieder an einem Verbindungspunkte des Mithrasdienstes mit den Phrygischen Sabazien. *Phrygisch*

1) Etymol. m. s. v. und Dav. ad. Cic. de N. D. III. 23. p. 618. Eben so verkehrt, als bei ἴακχος: denn das Lied hat vom Gotte, nicht der Gott vom Liede den Namen. Dasselbe mag von der Ableitung des βασσαρεύς von βασσαρίς gelten.

können wir diese nennen, ungeachtet der Scholiast des Aristophanes (Vesp. 9.) den Namen Sabazius für *Thracisch* ausgiebt; denn die Phrygier sind ja die Thracischen *Brigier*. Beide theilen sich in den Sabazius, wie in dem Namen *Bassareus* Thracien und Lydien, in Sprache und Cultus verwandt [1]), zusammenhängen. Bochart leitet den Namen von בָּצִיר und erklärt ihn durch: Vorläufer der Weinlese, wie denn auch Bacchus wirklich den Beinamen *προτρύγης* hatte (Aelian. V. H. III. 41. ib. Perizon.) [2]). Die Griechen leiteten den Namen von dem langen bunten Gewande der Bacchuspriester in Asien, *βασσαρίς* (eigentlich Fuchspelz) her; andere von den Thracischen Bacchuspropheten, *Βησσοί* genannt (Herodot. VII. 111. vergl. Silvestre de Sacy zu Saintecroix II. p. 94. [und Lobeck Agl. p. 289—296 sq.]). Auf jeden Fall dürfen wir nicht an den Thebanischen schönen Heros, sondern wir müssen an einen ältern Bacchus denken, mit einem Pardelfell oder einem langen Gewande, bärtig und bejahrt, an orientalischen Ursprung erinnernd, der in den Thracischen Mysterien Platz nahm (s. Passeri Vasi T. II. nr. 123.).

Ausgebreitet war der Bacchusdienst auf der Kleinasiatischen Küste und auf den Inseln. Auf Lesbos hiess Bacchus *Briseus* oder *Brisäus* (Steph. Byz. v. *βρίσα*); sein Tempel stand auf dem Vorgebirge Brisa. Man leitete aber den Namen ab von *βλίττειν*, Honig schneiden, und sprach von einer Nymphe *Brisa*, die den Bacchus diese Kunst gelehrt habe. Andere sprachen von mehreren Nymphen dieses Namens. Das sind Melissen, die den Wundermann *Aristäus* im Honigbau

1) S. Jablouski de ling. Lycaonica in den Opuscc. T. III. p. 63 ed Te Water. [Ueber die *βασάρα* oder *βασσάρα* ein buntes bis auf die Füsse herabreichendes Gewand der Thrakischen Bakchantinnen vergleiche man jetzt meine Schrift Zur Gemmenkunde pag. 200. Anmerkung 251.]

2) Auch ein alter Weinerfinder (*προτρυγητήρ*) glänzte als Stern im Thierkreise neben der Jungfrau; s. Caesii coelum astr. poet. p. 74.

unterrichteten [1]), die Pflegerinnen des Dionysos und auch Priesterinnen der Demeter waren. Auch tritt die Biene bedeutend in den Cerealien und in den Mysterien der Proserpina hervor. Der *Bienenvater* Dionysos ist hier als Naturwesen und Nahrungsgeber, als Weissager und Lehrer zu nehmen, wie der Bienenmann Aristäus (Nonn. Dion. V. 215 sqq. 265 sqq.). Auch etymologisch hat man diese Bedeutung in dem Worte *Brisäus* finden wollen. *Bris* heisst *süss*, sagt Cornutus zum Persius (Sat. I. 76. vergl. Aristid. Orat. in Bacch. T. I. p. 29. ed. Jebb.); und Bochart sagt (Can. p. 442.), *Briz* heisst Honig. Andere leiten einen Weingott aus dem Namen ab, und sagen, er kommt von dem alt-Italischen *Brisa*, Trester (Columella XII. 39.). Alle diese Etymologien, seyen sie an sich wahr oder nicht, enthüllen uns eine Seite der Idee des Mythus, und sind darum nicht zu verachten.

Auch der Name der *Brisäischen* Nymphen (Heraclid. l. c. Etym. M. und Hesych. I. p. 768. Alb.) von βρίζω, βρίθω, βρύω, welches eine Fülle des Lebenstriebes in seinen man-

1) Ruhnk. ad Tim. Lex. Plat. p. 63 sq. Etym. m. und Hesych. v. βλίττειν. — Cornut. ad Persii Sat. I. 76. Heraclid. Pont. de Polit. p. 9. Schol. ad Hesiod. Theog. pag. 308. Heins. Scaliger ad Manilii Sphaer. barbar. p. 366. und Thiele de Aristaeo mellificii aliarumque rerum inventore, Gotting. 1774. 4. [und jetzt Ersch und Gruber's Allgem. Encyclop. B. V. p. 258., besonders aber über den ganzen Mythus und Cultus von Apollon-Aristäos, Nomios und Agreus: Broendsted, Reisen und Untersuchungen in Griechenland I. p. 41 sqq. mit meinen eigenen Bemerkungen oben im Allg. Theil I. 1. p. 31—35. dieser 3ten Ausg. und: Zur Gemmenkunde p. 198.; wo ich das Wesen dieses Aristäus so zusammengefasst habe: „Wie wir denn unter demselben überhaupt die mythische Personification der gedeihlichen und der verderblichen Wirkungen der Sonne und der atmosphärischen Einflüsse auf die Erde und ihre Bewohner und des Wald-, Jagd- und Hirtenlebens mit seinen Leiden und Freuden und im Uebergange zur agrarischen Cultur, zu denken haben.“ In demselben Sinne bezeichnet Broendsted a. a. O. den Aristäus als „ein Symbol der Fruchtbarkeit und der Cultur, der Sitte und Zucht.“]

nigfaltigen Aeusserungen bedeutet, führt, besonders wenn wir andere diesen Begriff von verschiedenen Seiten beleuchtende Stellen [1]) vergleichen, auf die Vorstellung von einem orgiastischen Dienste hin, wovon in diesem Religionszweige fast allenthalben Spuren vorkommen. Dieser Begriff wird durch dasjenige ganz bestätiget, was wir von der Sabazischen Feier und von dem Verhalten der Bassariden lesen.

1) Athen. VIII. p. 335. A. p. 235. Schw. Spanh. ad Callim. Del. 316. Hesych. I. p. 776. 766. 771 — 775. Orph. ap. Stob. Ecl. phys. p. 68. Paus. Phoc. 19. 2. Oenomaus ap. Euseb. P. E. V. 36. p. 233. Bas.

§. 5.

Fortsetzung.

Ausser der Brisa und *Nysa* (die auch des Sabazios, wie des Dionysos, Amme heisst) nennt der Orphiker (Hymn. 49. [48.]) auch eine dritte Amme, die *Hippa*, die ihn am Tmolus ernährte. Von dieser Gegend spricht Strabo (X. p. 188. Tzsch.), wenn er sagt: „Auch Sabazius gehört den Phrygischen Religionen an, und *auf gewisse Weise der Mutter* (τῆς Μητρός) Kind, ist auch er den Personen des Dionysos beigesellt.“ Hier erblicken wir die Verzweigung der Curetischen Mysterien mit den Corybantischen, und die Verschmelzung der Cretischen Rhea mit der Phrygisch-Lydischen Cybele, oder: wie sich *Rhea* zum *Zagreus* verhält, so *Cybele* zum *Sabazius* [1]). Aber auch wie *Sabos* und *Hippa*, wie *Deme-*

1) S. Cornut. de N. D. 30. Diod. IV. 4. Orph. Hymn. XLVIII. [— Hier muss ich doch des Französischen Uebersetzers Text und Anmerkung wörtlich beifügen, nämlich zur angeführten Stelle des Strabo: „Sabazius aussi appartient aux religions phrygiennes, et c'est, en quelque sorte, l'enfant de la grande Mère, confié *en même temps* (?) aux personnages du cortège de Dionysus“ und in der Note: „Tel nous paraît être le véritable sens de ce dernier membre de phrase: *παραδιδόμενος τοῖς Διονύσου καὶ αὐτός*, et non pas: „„Lui aussi associé aux personnages dionysiaques““ comme entend Mr. Creuzer; encore moins avec Du Theil: „„De ces religions il a passé aussi dans celle où l'on célèbre Dionysos.““ Lobeck (Aglaoph. p. 1049.) après Coray et autres, supposant le texte altéré, propose de lire: *παραδίδοται* ou *παραδιδόμενος ὁμοίως τῷ Διονύσῳ*

ter und *Iacchus*, so *Semele* und *Dionysos*, *Persephone* und *Zagreus* [1]).

Als orgiastisch kündigen sich die Sabazien schon durch den Namen des Gottes und die Namen seiner Pflegemutter an. Hierher gehört nun auch die rauschende Musik der Cybele; die Vorderasiatischen Bacchä, Bassarä genannt, die in Fuchs- oder Pardelfellen oder bunten Gewändern sich der höchsten Festraserei überlassen (Lycophr. Cassandr. 781. ib. Tzetz.); wobei ein eigenthümlicher Phrygischer Tanz, Sikinnis (Casaub. de satyr. poes. p. 110. ed. Ramb. [Lobeck. Agl. p. 1126.]), aufgeführt wurde. Daran schlossen sich nächtliche Mysterien mit verschiedenen Symbolen und Lehren [2]). Die Einweihung in diese Mysterien wurde mit den Worten *Evoi Saboi Hyes Attes* beschlossen [3]). Bochart findet in den beiden letzten Worten die Bedeutung: „Er ist Feuer, du bist Feuer"

καὶ αὐτός, c'est-a dire: Sabazius, aussi bien que Dionysus, est donné comme l'enfant chéri (alumnus et filiolus) *τὸ παιδίον*, quia Dionysus non filius Rheae, sed eius assecula et in deliciis erat) de la grande Mère." — Dies wird hinreichen, um zu beurtheilen, ob ich den alten Text getreuer übersetzt habe, oder er, und um Lobeck's schöne Vorbesserung zu würdigen.]

1) Die Art, wie der Orphische Hymnus von der *Hippa* spricht, wo sie unter andern *tellurische* Mutter und Königin heisst, lässt nicht zweifeln, dass auch Hippa in die Stelle der Persephone neben Sabos eintrat, und also mit der Cybele identificirt ward.

2) S. die ausführliche Nachricht bei Clem. Alex. Protrept. p. 14. Potter. Julius Firmic. cap. 28. vergl. Saintecroix l. c. II. p. 96. [vergl. Aglaopham. 588.]

3) S. Demosth. pro Cor. cap. 79. p. 333. Reisk. Suid. v. *Ὕης* und *Ἄττις*. Hesych. erklärt *ὕης* als den *Ζεὺς ὑέτιος*. Plutarchus de Is. p. 364. D. p. 493. Wytt. sagt, die Griechen nennen den Bacchus auch *Ὕης* als Herrn der feuchten Natur, der kein anderer sey, als Osiris. Vergl. Meletemm. I. p. 22. Valcken. ad Eurip. Phoen. 654. Hemsterh. ad Lucian. II. p. 283. Bip. T. I. p. 235. Hemst. Lanzi Saggio di L. Etr. II. p. 229. Schol. ad Arat. Phaen. 173. [Lobeck Aglaoph. p. 647. und p. 1041 sqq.]

(הִיא־אֵשׁ, אַתָּה־אֵשׁ, Can. I. cap. 18. p. 441.) [1]). Will man aber lieber bei jenem Dionysos-*Hyes* und bei jenem *Hysiris*-Dionysos der älteren Griechischen Schriftsteller stehen bleiben, d. h. bei jenem Regenbringer, so haben wir doch auch hier wieder den *Stiergott*, den Osiris-Zagreus, d. h. die Sonne im Frühlingsstier und den Feuergott, der die Hyaden, das Gestirn der Aequinoctialregen, in seinem Gefolge hat.

Auch das Tragen des *Kernos* (Clem. Al. Protr. l. c.), eines Mischgefässes, mit einer Lampe verbunden, wodurch man die Elemente Feuer und Wasser, Sonnenwärme und Feuchtigkeit versinnlichte, ohne die kein physisches Leben denkbar ist (vergl. Dionysus p. 223. [vgl. Aglaoph. p. 26 sq.]), und wobei man einen eigenen Reigen tanzte, war sehr bedeutsam. Der Tanz war ohne Zweifel eine mimische Darstellung der Bewegung von Sonne, Mond und den Planeten [2]).

An diese Gebräuche, Bilder und Formeln knüpften die Orphischen Priesterschaften *kosmogonische* und *ähnliche* Sätze. Man vergleiche nur den Orphischen Hymnus XLVIII., und die Deutung auf die *Weltseele*, in ihrem Verhältnisse zum *Aether* und zum Weltgeist.

Diese nächtlichen Sabazien brachten bei einem sinnlichen Volke viele Ausschweifungen mit sich; und der grosse Haufe gelangte wohl gar nicht zu den höheren Graden, worin man theologische Lehren empfing. Die höhere Stufe mochte sich

1) S. darüber Saintecroix l. c. II. p. 97. besonders aber dort die Note von Silvestre de Sacy.

2) Dass auch das Zweige- und Kränzetragen bei Bacchischen wie bei Samothracischen Festen stattgefunden, ist bereits oben II. p. 360. 2ter Ausg., III. 1. p. 32. 3ter Ausg. bemerkt worden. Jetzt führe ich nachträglich an, dass ein solcher Zweig und Kranz selbst βάκχος genannt wurde, wofür der Scholiast des Aristoph. Equit. 406. einen Vers des alten Xenophanes aus den Sillen anführt, zu vs. 409., welchen Lobeck Aglaoph. p. 308. so zu lesen vorschlägt:

ἑστᾶσιν δ' ἐλατῶν πυκινοὶ περὶ δώματα βάκχοι.

vergl. Sim. Karsten, Philosophor. Graecorr. Reliqq. I. p. 81. u. p. 199 sq.

auf Rhea und Sabos, als kosmogonische Potenzen, beziehen. Die Vorstufe scheint bloss wilder orgiastischer Naturdienst gewesen zu seyn, woran Theil zu nehmen schon zu Demosthenes Zeit zum Vorwurfe gereichte (s. pro Cor. l. c. vergl. Val. Max. I. 3. 2. [vergl. Lobeck Agl. p. 646 sqq. 659—698.]). Indessen finden sich auf Kunstdenkmalen Anzeigen, dass dieser Dienst in Griechenland wenigstens in so weit Eingang fand, dass Griechisch-Bacchische Mythen mit der Geschichte der Phrygischen Götter vermischt wurden [1]).

1) Winckelmann Monum. nr. 42. Millin peint. de Vas. ant. T. I. pl. 50. vergl. Beger Thes. Brand. I. p. 501 sq. ib. Eurip. Bacch. 73. Strabo X. p. 469. Anthol. Gr. T. IV. p. 90. nr. XXXII. Jacobs.

§. 6.

Koros und Kora, Liber und Libera in Italien und der Grossgriechische Dionysos.

Die Hauptwurzel des Bacchuscultus in Italien reicht in alt-Griechische Religionen hinüber, nach Samothrace besonders, sodann nach Athen. Aus Samothrace hatten ja die zwei Cabiren das Männliche ihres erschlagenen Bruders nach Tyrrhenien hinübergetragen (Clem. Alex. Protr. pag. 15 sq. Pott.). Liberalien und Phallusdienst waren überall gepaart, und der wilde Sabiner wusste seinem Bacchus Löbesius auf keine andere Weise zu dienen. Der Phallus aber von Feigenholz [1]) bei der Procession zu Lavinium deutet nach Athen, nach Argolis, ja nach Aegypten hinüber. Die Liberalien mögen wohl in Etrurien und bei den Latinischen Völkern nie *den* Grad von Ausbildung erhalten haben, den dieser Cultus in Grossgriechenland gewonnen hatte, wenn auch früher die Etrusker bessere Liberalien hatten, als zu der Zeit, da das Römische Senatusconsultum de Bacchanalibus (568. U. C. 186 v. Chr.) nöthig gefunden wurde [2]).

Um den Italischen *Liber* und die *Libera* zu verstehen, müssen wir nach Athen blicken. Dort ist Demeter (Δηώ) Mutter des Iacchus und der Persephone. Die Mutter kommt

1) Dion. Halic. I. 40. Macrob. Sat. III. 6. Festus v. Lucem facere.

2) Vergl. Heyne Monumm. Etrusc. art. in den Nov. Comm. Societ. Gotting. T. V. p. 49.

vor als Mutter Erde *Μᾶ γᾶ* (Aeschyl. Suppl. 897.), vielleicht auch *κατ' ἐξοχήν* als *Μήτηρ* (Herodot. VIII. 65. ib. Valck.), der Iacchus als *Κόρος* oder *Κοῦρος* (Casaub. ad Athen. V. p. 213. D.), Persephone als *Κόρη* oder *Κούρη*. [*Δηοῦς Κόρη*, auch patronymisch *Δηωΐνη*, nach Valckenaer's Verbesserung zu Callimachi fragmm. 48.] Die beiden letztern sind Geschwister; aber auch *Gatten*, wie Osiris und Isis [1]); und wenn in den Eleusinien das Brautbette der Persephone und des Ades vorkam, so war dieser den Initiirten der Dionysos *χθόνιος*. Der *Realgrund* dieser Wechselverhältnisse liegt in den *allgemeinen* Grundbegriffen dieser *Naturculte*. Alle Verhältnisse, in denen Osiris zu Isis stand, und alle Naturanschauungen, die dort nachgewiesen wurden, finden bei Dionysos und Demeter statt: befruchtende Sonnenkraft und Mond, Besaamer und empfangende Erde: das ist die *Ehe*, und der Gang der Natur, ihre Entwickelungsstufen, bilden die Leiden und Freuden dieser Ehe. Ist Dionysos als Pflanzenkraft und Keim gedacht, die Erde als dessen Bewahrerin, Pflegerin und Gebärerin, so ist das Verhältniss des *Sohnes* zur Mutter gegeben [2]). Diese Naturansicht ist schon oben als tief in den Religionen Aegyptens und Vorderasiens wurzelnd nachgewiesen.

Wenn nun Cicero (de N. D. II. 24. p. 300. ib. nott.) sagt: man habe der Ceres Kinder *Liber* und *Libera* genannt, wie man eben alle Kinder *liberi* nenne; so ist diess eben die *Δημήτηρ* mit ihrem *Κόρος* und mit der *Κόρη* [3]). Die nächste

1) Clem. Alex. Protr. p. 18. ib. interprr. Plut. de Is. p. 363. A. p. 483. Wytt. Orph. Hymn. 53. Böttiger's Arch. Museum I. p. 21. Welcker in der Zeitschrift f. alte Kunst I. 1. p. 103 ff.

2) [Hierher will man auch den Beinamen des Bakchus *εἰραφιώτης* ziehen, nämlich von *εἴρα* (*ἔρα*) terra, und *φίω* (*φύω*) gigno; qui gignit, qui plantat (*φῖτυ*, planta) Zeitschrift f. d. Alterth.-Wissenschaft 1836. p. 1055 sq.]

3) Auch auf Römischen Inschriften blieb zuweilen der Name *Cora*; s. Gruteri Inscrr. I. p. 309. nr. 3. Meurs. in Gron. Thes. Antt. Grr. T. VII. p. 818. Eine Menge Etymologien s. bei Vossius im Etymol. L. L. p. 287.

Quelle des Italischen Bacchusdienstes, sagten wir, waren die *alt-Griechischen* Religionen von Samothrace. Denken wir dabei an den *Frühlingsstier aus dem Wasser*, den *Zögling der Hyaden*, den *Regenbringer*, den Sabinischen Bacchus Löbesius, so werden wir in Plutarchs (Quaest. Rom. CIV.) Ableitung von λοιβή, *li*batio, eine richtige Seite erkennen, und in Bacchus den *Ergiesser* erblicken. Und wäre auch diese Herleitung trüglich, so lässt uns der Stier mit dem Menschengesicht, jener Italische *Hebon*, der kein anderer als Bacchus ist, nicht zweifeln, dass die *alt-Italische* Vorstellung des *Liber* ganz die *alt-Griechische*, oder vielmehr die *ganz allgemeine* war.

Libera könnte *Ceres* seyn, denn in Aegypten beherrschen (Herodot. II. 123.) Dionysos und Demeter das Todtenreich (vergl. Virg. Georg. I. 7.). Dann wäre sie χθονία, er χθόνιος, sie προσύμνα, er πρόσυμνος (Paus. Cor. 37. 2.), sie πλουτοδότειρα (Spanh. ad Callim. Cer. 71.), er πλουτοδότης.

Libera konnte ferner *Semele* seyn; auch sie hiess ausdrücklich Libera (Muncker ad Hygin. p. 334. ib. Cyrillus); sie war ja auch die *Erde*, und so wusste man ihren Namen zu deuten (Io. Lyd. de menss. p. 82. p. 198. Röther.).

Aber auch *Venus* konnte *Libera* seyn [1]). Hiess doch Bacchus auch Sohn der Aphrodite (Valcken. Diatrib. Eur. c. 15. p. 154.) und ihr Gatte (Schol. Apollon. I. 932.), und Varro (ap. Augustin. de Civ. D. VI. 9.) nennt die Venus neben dem Liber bestimmt *Libera:* beide als Ehegötter.

v. liber, vergl. Bochart Can. p. 443. Lennep. Etym. p. 922. Voss zu Virgil's Eclog. VII. p. 372. erinnert sehr gut an das Zusammentreffen der Wurzeln λείβω, *libo* u. s. w. mit *lieben*, *loben*, *leben*.

1) Hierbei verweise ich theils auf das Obige III. 2. §. 16. und Nachtrag V. zu §. 19 sqq. 3ter Ausg. theils auf das Folgende im Bande IV. §. 14—17. 2ter Ausg. ferner auf: Venere Proserpina illustrata da Od. Gerhard 1826. (vergl. Schorn's Kunstblatt 1825. nr. 16 sqq. und 1827. nr. 42 u. 43.) und jetzt auf Th. Panofka Berlins Terracotten I. p. 82.]

Endlich konnte auch Ariadne *Libera* heissen; sie ward ja seine Gemahlin und, wie Semele, in jene Glorie hinaufgerückt, worin die Mysterien den *göttlichen* Dionysos erscheinen liessen. Wurde ja *sie selbst*, nicht nur ihr Kranz, unter die Sterne versetzt, und Dionysos sagt zur *verklärten* Ariadne, sie solle seine *Libera* seyn (Hyg. Fab. 224. ib. Muncker. Ov. Fast. III. 512.).

Bestimmt aber ist *jene Libera der Italischen* Mysterien keine von diesen, sondern *Proserpina*, wie Böttiger (Archäol. Mus. I. p. 21.) richtig gesehen hat. Das ist erstlich den Vorstellungen alter Naturreligionen von der *Geschwisterehe* gemäss; zweitens ist oft von Iacchus und der Persephone als einem kleinen Brautpaar, und vom Pluto-Bacchus und der Proserpina als Eheleuten die Rede. Besonders aber gilt hier das Zeugniss des *Historikers* Theopompus (bei Plut. de Isid. p. 378. E. p. 549. Wytt.), welcher bestimmt sagt, die Bewohner der *Westländer* (also *Italiens*) haben sich unter der Persephone den *Frühling* gedacht (vergl. Welcker in der Zeitschrift f. alte K. I. 1. p. 20.). Darauf spielt nicht nur der Orphiker (Hymn. XXIX. [28.] 13.) an, sondern auch der Homerische Hymnus auf die Ceres (v. 401 sqq.). Das ist also *die* Libera, die mit dem grossen Herrn der Erde, mit dem Sonnenjahre, auf- und absteigt, die mit ihm, als Mond, die himmlische Herrlichkeit theilt, die vom Himmel herab als regnende und segenreiche Göttin gute Gaben sendet, und dann wieder im Schoosse der Erde mit ihm gemeinsam wirkt, und in finsterer Unterwelt endlich sein Lager theilt. Freilich muss die Profan-Fabel in diesem Kreise fast ganz vergessen werden; wie sie denn auch der Stoiker beim Cicero (de N. D. II. 24. p. 299 sqq.) weit zurückweist. Das aber ist dann der Liber, dem nebst der Libera und der Ceres in Italien gemeinschaftlich Tempel geweiht wurden [1]). Die *Griechischen*

1) Liv. III. 55. XXXIII. 25. XLI. 28. Cic. in Verr. IV. 48. 53. und was Dionysius Hal. (VI. p. 1077. ed. Reisk.) von dem Dictator Posthumius

Bewohner Italiens brauchten auf den Vasen gewöhnlich für *Libera* den Namen *Persephone*. Von Kore (*Κόρη*) aber ist eben *Libera* gewissermassen Uebersetzung. An diese *ἄῤῥητος κόρη* (Hesych. in v.), wie die Proserpina auch hiess, müssen wir denken, wenn wir auf Vasen *Mohnköpfe* und *Granatäpfel*, diese mystische Frucht der Proserpina (Spanh. ad Callim. Cer. 43.), erblicken. Und so vereinigt sich Alles zur Bestätigung des Satzes: *dass die Libera, als Ehegattin des mystischen Bacchus von Grossgriechenland, in der Regel niemand anders als Proserpina ist* [1]).

erzählt: er liess einen Tempel erbauen *Δήμητρι καὶ Διονύσῳ καὶ Κόρῃ*. Dasselbe Factum drückt Tacitus (Ann. II. 49.) so aus: *Libero Liberaeque et Cereri*.

1) Damit ist auch Millins Ansicht (Peint. d. vas. ant. T. I. p. 74 sq.), der in der *Libera*, als *Gattin* des *Liber*, immer die *Ariadne* sehen will, widerlegt. [Hier müssen jetzt die neuern Werke über Griechische Vasenbilder, besonders von Gerhard, Panofka, De Witte u. A. verglichen werden. Theilweise ist dies geschehen in den *Angaben der Bilder* zum vorliegenden Hefte dieses Werkes 3ter Ausg.]

Viertes Capitel.

Von der Lehre der Mysterien, besonders der Bacchischen.

§. 1.

Die Lehre von Gott und von der Welt. Dionysos der Schöpfer und Herr der Natur.

In der Schöpfungslehre erscheint zuvörderst Zeus als Demiurg, der den Phanes verschlingt [1]. Letzterer hat die Urbilder aller Dinge in sich; nachdem ihn aber Zeus verschlungen hat, werden sie alle in diesem sichtbar. Daher jenes innige Verhältniss zwischen Zeus und Phanes, das, auf den Dionysos der öffentlichen Religion übergetragen, zuweilen als völlige Identität beider Wesen genommen wird (Aristid. Or. in Bacch. p. 29. ed. Jebb. p. 49. Dindorf.). Proclus (in Tim. p. 336. in Parmenid. mscr. ap. Bentlej. in ep. ad Mill. p. 455. Lips.) sagt: Zeus der Vater vollendete Alles und Bacchus beherrschte es darnach; und an einem andern Orte (in Tim. p. 102.): Phanes ist die demiurgische Ursache oder der *Anlass* zur Weltschöpfung. Julianus aber (Or. V. p. 179.

1) [Vergl. jetzt Lobeck, Aglaoph. p. 519 sqq. und Guigniaut's Note 16 zu diesem Capitel seiner Französ. Uebersetzung.]

B. Spanh.) drückt sich so aus: Die *getheilte Schöpfung* hat *Dionysos* erhalten von dem alleinigen und bleibenden Leben des grossen Zeus, aus dem er hervorgegangen; er hat dasselbe dann allen sichtbaren Dingen zugetheilt, als höchster Verwalter der ganzen getheilten Schöpfung.

Hier greift nun besonders der Cretische Dionysos Zagreus vielseitig in die Geheimlehre ein [1]), worüber uns Dichter und Philosophen befriedigende Erklärung geben. Nach beiden müssen wir die Zerstückelung des Zagreus als einen *Hauptsatz* der *Kosmogonie* und *Ethik* betrachten. Die Idee von Bacchus, als physische Vielheit siderisch und astrologisch durchgeführt, finden wir in einem Orphischen Dogma (s. Gyraldus de Musis, Opp. T. I. p. 558. A. B. und Linacer Mythol. Musar. c. 1. p. 8. des Bogens F. sqq. ad calcem Natalis Com.), ohne gerade das Alter *jedes* Satzes verbürgen zu können, wie diess bei folgenden geschehen kann: Dionysos ist die Vielheit d. i. das in vielen Formen sich darstellende All, in Luft, Wasser, Erde, Pflanzen und Thieren. Das ist das Zerstückeln des Gottes, den man Zagreus, Nyktelios und Isodätes nannte. Nichts anderes wollte der Mythus vom Verschwinden, Wiederfinden und Wiederaufleben eines Gottes sagen (Plutarch. de Ei ap. Delph. pag. 389. A. pag. 592. Wyttenbach. de Isid. pag. 364. F. pag. 495. Wyttenb.). *Apollo,* fährt das Dogma fort, ist die *Einheit* (in so fern er des *Dionysos* Glieder wieder sammelt), die der Natur in ihrer Entwickelung vorsteht, um sie vor Zersplitterung zu bewahren, und wieder an das *Eine* zu befestigen [2]). Sind hier beide Götter einander

1) Diodorus III. 62. und der ihn excerpirende Cornutus (de N. D. c. 30.) sehen in dem ganzen Mythus nur die natürliche Geschichte des Weinstocks und seiner Frucht. Doch sagt der erstere (III. 62.), die Mysterien geben Aufschlüsse über den Mythus, die man den Ungeweihten nicht geben dürfe.

2) Plut. de Ei ap. l. c. Procl. in Plat. Alcib. I. Fasc. I. p. 83. ed. Cr. p. 216. Cousin. (Orph. Fragmm. p. 508. ed. Herm.). Nonnus, der aus *alten Quellen* schöpft, lässt seinen Zagreus, ehe er unter der Hand

entgegengesetzt, so berühren sie sich doch wieder in der Siebenzahl, die beiden Göttern heilig ist. In *sieben* Theile war Zagreus zerstückelt worden (Procl. in Tim. p. 200.); und Apollo hiess bei den Pythagoreern der am *siebenten* Tage Geborne (ἑβδομαγέτης) [1]. — Nun deutete man weiter: dem Apollo (der Einheit) sey eben deswegen der ernste Päan heilig; dem Bacchus (der Vielheit) der wechselnde, unruhige Dithyrambus. Daher auch die Unruhe an Bacchischen Festen; daher Bacchus selbst in Bildern bald Kind, bald Jüngling, bald Mann, bald Greis; Apollo ewiger, göttlicher Jüngling.

Eine neue Ideenreihe beginnt so: aus dem Dunste der erschlagenen Titanenleiber ist die *Materie* geworden; aus der Materie die *Menschen*. Daher das Rohe in der Menschennatur. Die Todesgeschichte des Zagreus wurde nun auch ethisch gewendet: unser thierischer Theil soll gebändigt werden. Und weil die Titanen vom Dionysos gekostet hatten, wir aber Titanischer Natur sind, so ist unser Leib ein Dionysischer Leib, aus dem wir nicht uns selbst herausführen und befreien dürfen [2].

der Titanen fällt, sich in alle Elemente und Naturen verwandeln (Dionys. VI. 174.).

1) Andere Berührungspunkte s. bei Plut. de Is. p. 365. A. p. 495. Wytt. Pausan. X. 19. 3. vergleiche L. Gyraldi de diis Gent. Syntagm. VIII. p. 281.

2) [S. Olympiodor. in Platon. Phaedon. bei Wyttenbach, Annot. p. 134., dessen Ansicht der beim Plato daselbst erwähnten ἀπόῤῥητα aber zu berichtigen ist (s. meine Annot. in Plotin. p. 469. B.). — Hierher gehört auch eine beachtungswerthe Stelle des Dio Chrysostomus Orat. XXX. p. 300 sqq. p. 550. Reisk., woran Lobeck, Aglaoph. p. 567 sq. sich versucht hatte, die aber nach einem cod. Paris. (bei Boissonade ad Nicet. Eugen. p. 195.) so ergänzt und verbessert ist: — *ὡς οὖν ἐκείνων (τῶν Τιτάνων) ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων, οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμὲν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ᾽ αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίᾳ γεγόναμεν, ἐν φρουρᾷ δὴ ὄντες ἐν τῷ βίῳ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν· τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαί τε καὶ ἀπαλλάττεσθαι.*]

Durch *Gebrauch* und *Wort* befestigte man diese Ideen. Zum erstern gehörte das *Rohessen* des Opferfleisches bei dem mysteriösen Festmahle (Porphyr. de Abst. IV. p. 366. ed. Rhoer. ib. Euripides [vergl. G. Hermann und Lobeck, Agl. p. 622 sq.]). Der *vollkommene* Bacchiker und Orphiker enthielt sich (wie der Pythagoreer), ausser bei feierlichen Opfermahlen, aller thierischen Nahrung (Eurip. Hippol. 952.), so wie der Priester des Idäischen Zeus. Er ist in den Dienst der *Cureten* aufgenommen, d. i. in die Harmonie eines höhern Lebens, wovon der Curetentanz das Bild war.

Durch das bedeutsame Wort Ἰσοδαίτης und Ἰσοδιαίτης wird der Sinn jenes mysteriösen Mahles noch deutlicher. Dionysos hiess so als *Tischgott, guter Gott* und Nährvater, ferner in Beziehung auf Kosmogonie und die Einrichtung des Reiches der Natur; dann als Gott der Unterwelt, der alles Lebendige zwischen Tod und Leben theilt. *Isodätes,* sagt Hesychius, ist Pluto oder Pluto's Sohn. Also wieder Dionysos Hades, der Herr der Natur, der Alles empfängt, aber nach gewissen Perioden wieder heraufsendet. In diesem ganzen ἱερὸς λόγος sind die Titanen das Bild der Zerrüttung und der thierischen Triebe, die Cureten das Symbol der ordentlichen Bewegung der himmlischen Körper (ein *Orphisches* Dogma nach Procl. in Theol. Plat. V. 3. p. 253. vergl. Plat. Euthyd. p. 277. D.).

In diesen uralten Gebräuchen hatten denn auch die Spielsachen (ἀθύρματα) des Dionysoskindes (des Zagreus) ihre Bedeutung. Die ausführlichste Nachricht giebt Clemens (Protr. p. 15. daraus Arnob. V. c. 19. p. 181. ed. Orell. [vgl. Lob. Agl. p. 699 sqq.]). Es gehören dahin *Würfel* und *Kugel* [1]) mit offenbar kosmischer Bedeutung; die *Hesperidenäpfel* [2]) und Anderes, besonders der Spiegel. Nonnus [3]) lässt den Zagreus

1) S. Moser's Note zu Nonnus IX. 107. p. 225 sq.

2) Pomeranzen; s. Voss zu Virg. Ecl. VI. 61. Georg. II. 126.

3) Dionys. VI. 173. vergl. Ouwaroff im Nonnus von Panopolis. p. 21.

hineinblicken, als ihn die Titanen zerreissen; da sah er sein unächtes Bild; darum heisst dieser Spiegel auch (v. 207.) der *täuschende* Spiegel [1]). Ihn nennen die Philosophen ein Kunstwerk des Hephästos, als Sinnbild des klaren und gewölbten Aethers (Io. Lyd. de menss. p. 82. p. 200. Röth.); oder Dionysos führte ihn als Demiurg, blickte hinein und formte nach seinem Bilde die bunte, formenreiche Welt (Procl. in Tim. p. 163).

Nicht minder bedeutend war der Naturkelch (κρατήρ) des Dionysos, der einem andern Krater des höhern Demiurgen untergeordnet war [2]). Dieser heisst den Platonikern der Leben erzeugende Becher, und sie legen ihn der *Nacht* und dem *Phanes* bei (Procl. in Tim. p. 291.). Er heisst auch die *Quelle der Seele*, sowohl der Weltseele, als der einzelnen Seelen. Der Demiurg ist ihr Vater, der Becher ihre Mutter (Procl. l. c. p. 314 sq. und in Plat. Theol. V. 30—32.). Der doppelte Becher der Schöpfung ward auch ein *doppelter Becher der Seelen*. Der erste heisst der Dionysoskelch. Durch den Trunk aus ihm vergisst die Seele ihre höhere Natur, und tritt den Weg zu den irdischen Wohnungen an (Macrob. in Somn. Scip. I. c. 12.). Aber ein anderer Becher wird ihr noch mitgegeben; das ist der Becher der Weisheit. Der Trunk aus ihm heilet die Seele von jener Täuschung, und lässt sie erwachen aus der Vergessenheit zur Sehnsucht nach der Rückkehr [3]).

1) Vergl. Aeschylus im Lycurgus bei Aristoph. Thesmoph. 140. [Ich habe seitdem die Quellen dieser mysteriösen Symbole und Mythen angegeben und weitere Nachweisungen geliefert zu der Hauptstelle des Plotinus IV. 3. p. 698—707., in den Annott. p. 209—212. der Oxford. Ausg. und überhaupt über diese mystische Seelenwanderung zu IV. 8. Annott. p. 258 sqq.]

2) Orph. Hymn. XXVIII. 13. XI. 12. Hermet. Trismeg. Sermo Crater p. 26. a. b. ed. F. Patric.

3) Philostr. Vit. Apollon. VI. 11. I. 8. dazu Bekker im Specim. in Philostr. Vit. Apollon. I. p. 37.

Der Demiurg ist auch *Schöpfer der Zeit.* Da treten nun wieder alle Ideen vom Dionysos als *Jahresgott* in allen Zeichen des Thierkreises und als Frühlingsstier hervor; ferner jene alten Jahresbezeichnungen durch Hörner und durch Becher, alle die Vorstellungen vom Jahreshorn, Horn des Ueberflusses, vom Jahresbecher Dschemschids und ähnliche bereits erörterte.

Neben Dionysos wird als Demiurg auch *Hephästos* genannt, als das Princip des Zusammenhaltens der Besonderheiten, der durch *Freundschaft* das *Verschiedene* im All zusammenknüpft. Beide werden auch so *unter einem obersten Demiurgen* zusammengestellt: *Dieser* hält sowohl die durch Nothwendigkeit bewerkstelligte Schöpfung im Ganzen, die den Hephästos zum Urheber hat, als die Dionysische Schöpfung des Einzelnen (Hermias in Plat. Phaedr. p. 79.) [1]. In jener Unterordnung erkennen wir wieder (wie in dem demiurgischen Becher) eine Aegyptische Quelle: Amun als der *erste Lichtbringer*, Phthas als der erste *kunstreiche Vollender* (Ordner *im Ganzen*), Osiris als der *Gute* und *Wohlthätige* (der das *Einzelne erfüllet*), der Herr der Sinnenwelt. Hier bieten sich verschiedene Vergleichungspunkte mit den Samothracischen Mythen dar, die Jeder aus dem Obigen selbst finden wird. Der Mythus fasst den Satz *genealogisch.* Die Orphiker, die an die Stelle der Zeugungen ein gegenseitiges Durchdringen setzen, machen bald die zweite Potenz, wie wir am Hephästos gesehen haben, zur ersten, bald die dritte, den Dionysos. Daraus verstehen wir, was Aristides hatte sagen hören: Zeus und Dionysos seyen von einander *nicht verschieden* (in Bacch. p. 29. Jebb.). Das ist die Orphische (*theologische*) Betrachtungsart; *jenes* die mythische. Die alten Theologen und Poeten, sagt Plutarchus (de Orac. def. p. 436. D. p. 781. Wytt.), die immer das Höchste

1) Auch die Orphischen Gedichte haben von dieser kosmologischen Würde des Hephästos Erinnerungen aufbehalten, H. LXVI. (65.)

vor Augen hatten, sagten daher bei Allem: „Zeus der Anfang, Zeus die Mitte und Alles aus Zeus“ [1]).

Die *Theologen* unterscheidet aber Plutarchus von den *Physikern*. Jene fragen nach dem *Finalgrunde* aller Dinge; diese fragen, aus welchen Elementen Alles geworden, das heisst, sie blieben in der Untersuchung der *secundären*, der physischen *Ursachen* hängen. Diese physischen Sätze hatte frühzeitig der *Mythus* in ein körperliches Gewand eingehüllt, das selbst die ältesten Physiologen (z. B. Empedocles) noch nicht entbehren konnten. Solche uralte physikalische Ueberlieferungen blicken sogar bei Homerus durch, wenn er den Hephästos zweimal aus dem Himmel geworfen werden lässt (Il. I. 590. XVIII. 395 sqq.) [2]). Aber ohne die Erzählung des Pausanias (Att. 20. 2.) von seiner Rückkehr in den Olympus wäre uns die Bedeutung jener Sagen verloren. Hephästos gedachte es der Here, dass sie ihn aus dem Himmel geworfen, und schickte ihr daher einen goldenen Sessel mit verborgenen Fesseln. Kaum hatte sie sich hineingesetzt, so ward sie im Stuhle festgehalten. Nur Hephästos konnte helfen; aber er gab den fürbittenden Göttern kein Gehör. Da machte ihn Dionysos, dem er vertraute, trunken, und führte ihn zum Himmel zurück [3]). — Das Vertrauen des Feuergot-

1) Oft hat man diesen gewiss uralten Ausspruch als Beweis angeführt, *dass die Orphiker die Einheit Gottes erkannt haben*. Allerdings; nur nicht im Sinne der Bibel, wie die Kirchenväter glaubten; sondern im Geiste der Emanationslehre, aus der alle Griechische Mysterienlehre geflossen ist, und über die alle Religionen, die Quelle jener sind, nicht hinausgehen.

1) Hierher gehört auch Iliad. XXI. 342. der Kampf des Hephästos mit dem Flusse Xanthus, wo schon die Alten physicalische Lehren erkannten; s. die Anführungen von Heyne zu dieser Stelle p. 180. Vergl. Cr. und Herm. Homerische Briefe p. 29. 79 sqq.

3) S. die Abb. zur S. und M. T. V. nr. 5. und die Erkl. p. 32. [2ter Ausgabe. Auf einigen Vasen des Grafen von Lamberg Tom. I. nr. 52. 53. 54. wiederholen sich diese Scenen, aber mit bemerkenswerthen Va-

tes zu dem feuchten und feurigen Dionysos drückt offenbar eine physische, reale Verwandtschaft beider, also eine physische Wahrheit aus; aber es hat auch einen mythischen Grund [1]. In dem Fesselstuhle der Here erkennen wir einen der *Göttersitze* innerhalb der Welt, die Hephästos, der *kosmische Künstler*, der befestigende und verbindende Demiurg, gebildet hatte. Dionysos tritt als Versöhner auf, denn im feurigen Nass des Weins ist Here (die Wasserluft der Atmosphäre) und Hephästos (der Feuergeist) vermittelt und verbunden [2]. Aber nicht nur diess liegt in der mährchenhaften Hülle, sondern Erdperioden, tellurische Begebenheiten und Traditionen. Darauf leitet der Physiolog Empedocles [3], so dass die Betrachtung und Vergleichung seiner Sätze Folgendes ergiebt: Wir haben erstens in diesen Mythen kosmogonische Lehren, worin Dionysos als Ausfluss oberer Potenzen und als letzter in der Reihe nun auch wieder cyclisch zu den ersten zurückkehrt, und *das Letzte mit dem Ersten verbindet;* sodann aber blickt auch aus diesen Mythen die alte physische Geschichte der Vulcanischen Insel Lemnos hervor. Nach der Grundansicht des Alterthums wirkt das Himmelsfeuer, die

riationen, so z. B. reitet im letzten Vasenbilde Dionysos selber auf einem Esel; und dieses Thier erscheint in diesen Bildern mit einem grossen männlichen Gliede im Zustande der Erection (eben so, wie auf der Vase des Herrn Bernus, wovon oben die Rede gewesen). — Eben deswegen, und wegen der dabei auftretenden Satyrn, ist der Erklärer Herr Alex. Delaborde (I. p. 168.) geneigt, vielmehr an Vorstellungen aus den *Phallophorien* zu denken; zumal da Hephästos in den Kabirischen Weihen eine der Hauptpotenzen der Zeugung gewesen.]

1) Man vergleiche nur Nonn. XIX. 118 sq. Schol. ad Iliad. XXIII. 92. ad Iliad. VI. 130. Ister beim Harpocration in λαμπάς; s. Istri Fragmm. ed. Siebelis p. 60.

2) Das ist *eine* Seite der Deutung, und in diesem Sinne hat Aristides (in Bacch. p. 29.) das Räthsel aufgefasst.

3) S. Empedoclis Fragmm. p. 522. 598. Plut. de Plac. I. 3 fin. Euseb. P. E. XIV. 4. Simplic. ad Aristot. Phys. I. p. 7. b. Aristot. de generat. et corrupt. II. 3. Metaphys. I. 4.

Sonne, auch als Erdfeuer in der Tiefe, und die Planeten sind auch in den Metallen und Erdkräften mächtig. So musste also auch das tellurische Feuer der Lemnischen Vulcane aus dem Himmel kommen (Hephästos fällt aus dem Himmel herab). Als Erdfeuer im Abgrunde hält er die atmosphärische Luft (die Here) gefesselt. Dieser Hephästos bindet und ist selbst gebunden. Auch darum heisst er lahm, und darum bedarf es des Rausches und der Ueberredung, um ihn frei zu machen. Er geht *widerstrebend* (*ἄκων;* Aristid. l. c.). Endlich wird Hephästos *willfährig*, Here befreit, d. h. in warmen Dämpfen, in heissen Erdquellen, im lodernden Feuer der Vulcane wird die gebundene Luft entwickelt, und *Dionysos*, der Herr der warmen Feuchtigkeit, ist ihr Befreier (*Chalis*) [1].

1) [Diesen Mythenkreis und dessen bildliche Denkmäler hat seitdem Grysar de Doriensium Comoedia p. 72 sqq. und p. 244 sq. berührt. — Meinen Versuch einer Erklärung desselben gebe ich jetzt gerne Preis, kann aber, der Liebe zur Kürze wegen, in die neue Erklärung, die neuerlich die Herren De Witte und Lenormant, Elite des Monuments céramographiques p. 118. gewagt haben, nicht eingehen.]

§. 2.

Pneumatologie und Anthropologie, oder von den Genien im Geheimdienst, besonders von den Bacchischen.

Dionysus, als Camillus und Dämon, führt, gesendet von den grossen Göttern, den grossen Axiuri-Hephästos zurück. Er ist also Vermittler atmosphärischer und tellurischer Grundkräfte, und diess hängt mit seiner Eigenschaft eines orakelgebenden Gottes, eines *begeisternden Genius* zusammen: darum ist dieser lösende und die Erdkräfte zum Himmel zurückführende Dionysos wieder der Schutzgott der Musiker und Dichter; er entfesselt die Phantasie der Dichter, und die Dramatiker heissen vorzugsweise des Dionysos Künstler [1]). Aber auch die *Seelen* führt Dionysos zum Himmel zurück. *Diese Leitungen zur Heimath* waren der wesentlichste Theil der Mysterien. Das war jene Vervollkommnungsanstalt, jene Heilsordnung (τελεστική), deren Aufseher Dionysos heisst (Hermias in Plat. Phaedr. p. 107 sq. p. 165.), welcher als solcher Dionysos-Hermes oder Ministrant der grossen Cabirischen Mächte ist [2]).

1) Schwarz Miscellan. polit. human. p. 91. Jensius de scriptor. hist. philos. I. 16. 3. Sturz zum Hellanicus p. 86. Auch die Schauspieler hiessen so.

2) In *solcher Verwandtschaft* mit *Hermes* kann ihm auch das *Flügelattribut* nicht fremd gewesen seyn. In dem *Eleusinischen* Bacchus haben wir ihn entschieden als Dämon (Genius) der Demeter gesehen (Strabo X. p. 168. Tzsch.).

In *seinen eigenen* Mysterien aber ist Dionysos *Herr der Natur, Schöpfer der Seelen und Lenker ihres Schicksals,* so wie die Kore-Libera die Theilnehmerin seiner Würde. Nun haben sie hier ihre *Untergeister.* In diesen Mysterien war das Wohl und Weh der Dämonen vorgestellt, und wie die, welche thierischen Leidenschaften und Trieben unterworfen gewesen, dadurch elend geworden, andere aber, wenn gleich in sterbliche Leiber herabgekommen, durch edlere Bestrebungen ihre höhere Abkunft beurkundet hatten (Plut. de Orac. def. p. 417. B. p. 707. Wytt.). Wie Dionysos von Zeus aus dem Himmel ausgegangen war und dahin zurückkehrte, so sollte nachahmend die Seele jedes Eingeweihten dahin zurückzukehren suchen, woher sie gekommen. Da nun aber Dionysos in seinen Mysterien selbst ein hoher Gott ist, so müssen zwischen ihm und den Menschen andere Genien als Mystagogen des Lebens seyn. Die Mysterien sind eine Pädagogik zum höhern Leben, eine *Vermittelung.* Vermittler werden also jene Dämonen seyn, die einerseits an den Regungen und Leiden der Menschen, andererseits aber an den Eigenschaften und Kräften des Gottes Theil haben. Diese Erfordernisse *Bacchischer Genien* finden wir an jenen Bacchischen Begleitern, welche die verschiedenen Eigenschaften dieses Gottes gleichsam als divergirende Radien seines Grundwesens in sich aufgenommen haben. Zuvörderst Silenus, der ausdrücklich des Dionysos Dämon heisst, und als Chalis-Acratus der *werdende* Bacchus ist, ja selber Pädagog des Bacchus war. Sodann Maron, sein Wagenführer, Ampelus, Methe, Nysa, und der ganze Kreis seines Gefolges; besonders aber die *Telete,* die personificirte *Weihe* [1]). Sie werden aber in mysteriösen Darstellungen gebildet in ihrer gewohnten Gestalt, wie sie dem Gott auf Erden lieb gewesen. Aber der Gott war selbst

1) S. Nonn. Dionys. XVI. fin. XLVIII. 880 sqq. vergleiche Pausan. Boeot. 30 3.

der *buntgestaltete* (αἰολόμορφος) [1]: er ward ja in jedem Alter sogar androgynisch [2]) gebildet. Darum wird sein Gefolge auch in verschiedener Gestalt erscheinen; und da die Mysterien das Alterthümliche und Prägnante lieben, so wählte die mystische Bildnerei die ältern, mehr oder weniger orientalischen, Vorstellungen, wozu unter andern die häufige *Beflügelung* der Gottheiten gehörte. Hatte doch Amyclä sogar einen Cultus des Διόνυσος ψίλας (von ψίλα, die Flügel, Paus. Lac. 19. 6.) [3]). Wenn Pausanias hierbei bloss an den Schwung denkt, den der Wein den Gedanken giebt, so werden wir uns dadurch nicht abhalten lassen, dem Wesen der Griechischen Religionen gemäss an den allgemeinen *Elementendienst* zu denken, und an begeisternde Elementarkräfte, an denen Bacchus der Musengenosse Antheil hat [4]).

Auf einem Relief in der Villa Albani erkannte Winckelmann (Monumenti nr. 7.) an einem geflügelten Jünglinge mit einem kleinen Schwanz am Rücken und Bacchischen Attributen und Umgebungen den jungen Satyr *Ampelus*. Zoëga hingegen (Bassiril. zu nr. 88.) bezeichnet ihn als *satyresken Cupido*. Eros ist allerdings (Plat. Sympos. c. 28.) ein dämo-

1) Hymn. Orph. L. (49.) 5. vergl. Meletemm. I. p. 21. Not. 17.

2) Philochori Fragmm. p. 21. ed. Lenz et Siebelis. Meletemm. l. c.

3) [Wo Siebelis, Schubart und Walz Ψίλακα aufgenommen haben; welches Lobeck ad Phrynich. p. 453., der des Pausanias Erklärung für einen Nothbehelf hält, als die Attische Bezeichnung eines *unbärtigen* nimmt, wofür die Dorischen Amykläer Ψιλᾶν gesagt hätten. Dagegen erklärt sich König, De Pausania p. 39., mit Zustimmung Otto Jahn's, in den Berlin. Jahrbb. für wissenschaftl. Kritik 1840. p. 471. Jetzt vergleiche man den in der nächstfolgenden Anmerkung angeführten Archäologen L. Lanzi, und besonders Emil Braun, Kunstvorstellungen des *geflügelten* Dionysos. München 1839; vergl. Welcker im Rheinischen Museum für Philologie und daselbst Zoëga über die geflügelten Gottheiten, mit Welcker's Anmerkungen VI. p. 579—591.]

4) Einen geflügelten Bacchus erkennt Lanzi (Vasi p. 118.) auf einer Vase, und man hat auch auf den Herculanischen Monumenten V. tab. 7. einen gefunden. [vergl. die vorhergehende Anmerkung.]

nischer Ministrant in den Mysterien. In den Asiatischen Religionen hat Eros, der *Nacht* Sohn, gar eine kosmogonische Würde als Vereiniger der streitenden Elemente [1]. Eros waltet dabei nicht bloss über das Urelement als demiurgische Kraft, sondern er steht auch Heilquellen vor (Eunap. in vita Jambl. p. 26. ed. Steph.). In diesem Sinne kann auch der Elementenbeherrscher Bacchus Eroten zu Begleitern haben, die man aber auch überhaupt *geflügelte Genien des Bacchus* nennen kann. *Flügel* bedeuten bei *Genien* und *Seelen* Geschwindigkeit und Leichtigkeit. Abwesenheit der Flügel bei Wesen, deren Begriff das Schwebende und Schnelle mit sich brachte, sollte ein Bleiben und Ruhen bezeichnen; z. B. die *flügellose* Nike zu Athen (Paus. I. 22. III. 15. V. 26.) [2]. Die Seele mit Schmetterlingsflügeln hat immer den Begriff der befreiten, sich erhebenden Seele. Zu diesem Uebergange sind aber die Mysterien wesentlich. In den Reinigungen und Weihungen dabei sind die Genien Diener. Sie geben die reinigenden *Elemente*, Wasser, Feuer, Luft, helfen der Seele zur Erhebung, und haben ebendeswegen dabei selbst Flügel.

Aber auch alle Wahrsagung geht durch die Dämonen, die ja die begeisternden Erdkräfte mischen und leiten. Auch das war ein *Weg nach oben*, ein Erheben der Seele von den Schranken der Wirklichkeit. Da war der Bacchische Dämon *Chalis-Acratus* wieder an seiner Stelle, und recht schicklich geflügelt (Augusteum I. nr. 5 sqq.), da über der Dreifussbasis, wo er angebracht ist, unmittelbar der Streit des Apollo und Hercules um den Orakeldreifuss abgebildet ist. Da ist er ein Bacchischer Orakelministrant, der die Begeisterung aus dem Abgrunde der Erde und der Gewässer heraufsendet, ein wahrsagender Bacchus-Silenus.

1) In den Abb. zur S. u. M. T. LIII. nr. 4. sind Bacchus und Eros mit einander in Verbindung; s. die Erkl. p. 32. 2ter Ausg.

2) Geflügelte Seelen s. bei Hirt Bilderb. Taf. VIII. 8. und IX. 4.

Aber in dem grossen Kreise der Mysterien ist nicht immer an jenes Aufschwingen zu denken. Es giebt auch *einen Weg abwärts.* Darum stützen sich Dionysos und Acratus auch auf ungeflügelte Genien.

Von den weiblichen Wesen erscheinen zwar bei den Mysterien die meisten ungeflügelt, doch auch auf Denkmalen geflügelt (z. B. bei Passeri Tom. II. tav. 155.); besonders muss die *Telete* so gedacht werden; während die Nymphen, die Erzieherinnen, die ersten Dienerinnen des Bacchus, fast immer ungeflügelt erscheinen.

Auch das *Mannweib* hat *in diesem mysteriösen Bilderkreise* seine Stelle. Denn Dionysos ist in letzter Quelle *Indischer* Gott, und dem Indier war ja die *Welt* ein Mannweib (Philostr. Vit. Apollon. III. 34.). Der Weltschöpfer, ja die personificirte Welt war ja aber jener mysteriöse Dionysos, als Phanes und Demiurg in der Orphischen Kosmogonie. Aber *wie der Gott, so der Diener.* Bei der üppigen Feier des Sonnenmondsgottes Sabos-Bacchus in den Sabazien dürfen wir in dem eigentlichen Diener (Camillus, Ministranten) einen *mannweiblichen Dämon* erwarten, wie er sich auch wirklich häufig auf Bacchischen Vasen zeigt. [So erscheint auch der Genius der Mysterien in Vasenbildern; s. Millin, Peintures de vases antiqq. I. p. 77.]

§. 3.

Von der Seelen Schicksal und Wanderung.

Dieses Capitel machte einen wesentlichen Theil der *Attischen* Geheimlehre aus (s. Plat. Phaedon. p. 231 sqq. Heind. p. 85 sqq. Wytt. vergl. Aristoph. Ran. 154. 321. 390.). Dionysos ist hier Herr der Sinnenwelt und somit Führer der Seelen in den Körper und aus demselben; das Princip alles Besondern und Einzelnen in der Welt und dadurch Schöpfer der einzelnen Seelen; als solcher aber Inhaber des zweiten Kelchs, da in dem ersten, den der höhere Demiurg führt, die allgemeine *Seele der Welt* gemischt ward. Der zweite Kelch heisst der Theilungsbecher. Die aus ihm geflossenen Seelen müssen in die *Individualität* treten, sie müssen in die *Geburt* herab (Plotin. Enn. IV. 9. 4.). Einige Seelen aber kommen herab, weil sie noch nicht hienieden waren, zur Erhaltung der Weltöconomie. Das sind die frischen oder Neulingsseelen (νεοτελεῖς) [1]); andere müssen zur Strafe herab; andere geben sich freiwillig der Neigung zur Erde hin (Celsus ap. Origen. VIII. p. 780. vergl. Wyttenb. ad Plut. de S. N. V. p. 113.). Diese Neigung ist Folge des Blickes in den Spiegel, in den Dionysos gesehen, ehe er sich zum Schaffen der einzelnen

1) [Mentes novellae, Lucret. I. 262.; vergl. Wyttenb. ad Plutarch. de S. N. V. p. 113. und Wernsdorf ad Himer. p. 180. — Zum Nächstfolgenden s. τὸ εὕρημα τοῦ κατόπτρου beim Harpocration in Εὐοῖ und dazu Vales. und Gronov. p. 34. und p. 177.]

Dinge gewendet (Plotin. IV. 3. 12. Procl. in Plat. Tim. p. 163.); eine Folge der *Neugierde*, nach dem Aegyptischen Systeme. Im Grunde ist hier die Indische Idee von dem Affect des Schaffens nur etwas anders gewendet. Diese Lust und Neugierde im Schöpfer und in den Seelen ist eben jenes erfreuliche Bild, im blossen Scheine von der Liebe gewebt, und vor das Wesen hingesetzt, jene Welt- und Seelenmutter, die täuschende *Maja* [oder Maya-Bhavani; s. oben das Cap. von den Indischen Religg. I. 3. und dazu das Bild nr. 29.]. Maja hiess aber in der Priestersprache auch die Proserpina, als Amme aller einzelnen Wesen (Porphyr. de Abstin. IV. 16. p. 352 sq. Rhoer.). In der Lust zum individuellen Seyn verlassen die Seelen ihr himmlisches Vaterland [1]).

Bei dieser Lust zum irdischen Daseyn trinken die Seelen aus dem Becher des Liber Pater. Dadurch werden sie berauscht, die materielle Liebe wächst, das Andenken an die höhere Abkunft erblasst [2]). Das ist jene *Vergessenheit*, die zur Geburt ins Fleisch antreibt. Aber die besten Seelen fliehen vor der Geburt und hüten sich vor dem Feuchten, das den Sturz in die Körper bewirkt. Von denen, die in die Leiber herabkommen, trinken die von edlerer Art aus jenem Kelche nur so viel sie müssen, sie schliessen sich fest an den ihnen zugeordneten Dämon an, und achten auf seine Stimme (Procl. in Plat. Tim. p. 17.), welche die unedleren Seelen nicht vernehmen (Hermias ad Plat. Phaedr. p. 94. ed. Ast.); denn sie lieben das Feuchte. Daher heissen sie auch wohl Najaden [3]). Solchen dünkt die Welt, obwohl sie eine finstere Höhle (σπήλαιον) ist, dennoch schön.

1) S. Böckh in den Heidelb. Jahrbb. d. Philologie 1808. I. p. 112 ff. Aristot. de Coelo II. 13. Platon. Phaedr. p. 248 sq. p. 256 sq. Heind.

2) Macrob. in Somn. Scip. I. 12. Dionysus I. p. 90 sqq. und Praepar. ad Plotin. de Pulcrit. p. XXXIV. sqq.

3) Porphyr. de antr. Nymph. c. 10 — 12. Clem. Alex. Strom. VI. p. 746. Potter.

Dionysos ist die Sonne auch nach der Mysterienlehre. Hiermit ward die Vorstellung von der Sonnenbahn und von der Seelenbahn durch den Thierkreis verbunden. Er wandelt jährlich die doppelte Bahn, den Weg des Winters und den des Sommers. Dieselbige Bahn ist auch den Seelen vorgezeichnet. Mit dem *Krebse* beginnt die Wanderung hinab; vom *Steinbock* aus beginnt die Seele ihre Rückkehr zu den Göttern. Angelangt in diesem Leben, sind die Seelen im bunten Reiche des Dionysos, der der Geist der materiellen Schöpfung ist (Macrob. in Somn. Scip. I. 12.). Darum verweilen die *feuchten Seelen* gerne in dieser sinnlichen, formenreichen Welt, wie in einer Grotte, die in tausendfarbigem Gestein das volle Leben zurückspiegelt. Drunten sitzt auch die Mutter (μαῖα) aller aus Saamen erzeugten Geburt und webet viele Gewänder, womit sie die Seelen umgiebt. *Proserpina* ist diese Weberin; das Kleid von ihrer Hand ist dieser materielle Leib [1]). Jemehr die Seelen am irdischen Daseyn hängen, desto mehr Leiber, wie Kleider, hängen sich ihr an und halten sie nieder. Die Seele aber, die an den Rückweg denkt, muss diese Leiber über dem Leibe, diese Kleider über dem Kleide abwerfen [2]).

1) Plat. Gorg. p. 523. p. 164. Bekk. Plut. de S. N. V. p. 92. Wytt. Porphyr. de antr. Nymph. c. 14. p. 15. ed. Goens m. dess. Anm. p. 103. Procl. in Plat. Alc. I. c. 48. p. 138. ed. Cr.

2) Procl. de Anima et Daemone p. 239. ed. Ficin. vergl. Procl. in Plat. Alc. I. l. c. Plato de rep. X. 11. p. 611 sqq. p. 300 sq. Att. p. 497 sq. Bekk.

§. 4.

Fortsetzung.

Die Idee von der Persephone als Weberin erinnert an die gute Spinnerin Ilithyia (Pausan. VIII. 21.) und an die Spindel in den Händen der Dianenpriesterinnen (Herodot. IV. 34. vergl. Cr. und Herm. Homerische Briefe p. 32 sqq.), ja alle grosse Naturgottheiten, scheint es, wurden so gedacht. Bei den Aegyptiern webte Neith das Gewand der Natur, das sie von Phthas aufgenommen hatte, fort; ein symbolischer Ausdruck des Gedankens von einer intellectuellen Schöpfung. Daraus entwickelte sich zu Athen die Vorstellung von der Athene *Ergane.* Die Syrische Göttin (Lucian. de Dea Syria p. 117. Bip.) hat neben dem Gürtel auch die *Spindel.* Die Aphrodite Urania zu Athen. (Paus. I. 19. 2.) heisst auch die älteste der *Parcen,* d. h. sie ist auf gewisse Weise Clotho, die *Spinnerin.* In dieser Ideenreihe ist zu unterscheiden ein Weben mit der Vorstellung des *Wirkens* und *Schaffens* ganz allgemein und im höhern Sinne; und ein materielles Weben, wie das der Maja-Persephone, wo der Begriff von den Banden des Leibes hervortritt. An jenes *erste* Weben knüpft sich die Idee des *Schicksals;* und die Verkettung der Natursachen wird bald als Schicksalsband von Hephästos gebildet, bald als *Gespinnst* vorgestellt [1]). Die Last, die der Seele

1) S. die vielen Nachweisungen über diesen reichen Begriff bei Gataker zum Antonin. IV. 26. p. 112 sq. [vergl. Welcker Zeitschr. für alte Kunst I. 2. p. 225 sqq.]

das *zweite* Weben anhängt, wird verglichen mit dem, was dem *Fische Glaucus* begegnet, dem sich gegen den Meeresgrund hin allerlei Seegräser, Muscheln und Gesteine anhängen, die ihn immer tiefer herabziehen und am Boden fest halten. Dass man jenen Fisch zur Vergleichung wählte, kommt daher: der Glaucus gehörte zu den Seefischen, die sich beim Aufgang des Sirius sechzig Tage lang im Meeresgrunde verbergen. So wurde der Glaucus ein Bild der feuchten Seele: er entfloh ja dem Feuerstrahle des Hundssterns, also dem Fixstern und der Fixsternsphäre, und verwickelte sich in der feuchten Tiefe in das lastende Meergras [1]).

1) S. Plin. H. N. IX. c. 16. sect. 25. p. 509. ed. Hard. ib. annott. [In der unverkürzten Darstellung hatte ich hier auch von einem dem Dionysos geheiligten Fisch κίσσα, κίττα gehandelt (III. p. 439. 2ter Ausg.), der also, wie die Pflanze κισσός, Epheu, ein Bakchisches Attribut war; wie denn auch in Bildwerken Dionysos und sein Gefolge mit verschiedenen Epheuarten (s. Ein alt-Athen. Gefäss p. 29 sq. u. p. 67.) geschmückt erscheinen. Die Lesart κιττοφόρος (statt κισσοφόρος, wie alle neuern Herausgeber hatten drucken lassen) hat neulich J. Th. Voemel dem Demosthenes, Coron. §. 260. p. 313. extr., aus den Handschriften wieder zurückgegeben. S. Dessen Programm: Sitne restituendum κιττοφόρος pro κισσοφόρος nunc recepto in Demosthene etc.? Francofurti ed. Moen. 1840.]

§. 5.

Aber der Seele bleibt die *Rückkehr* offen. Der obere Demiurg, Vater Zeus, will nicht, dass die Seelen in der Tiefe beharren. Erbarmungsvoll hat er die Fesseln, womit die Dämonen sie an den Leib gebunden, zerbrechlich gemacht (Plotin. IV. 3. 12.); sie werden zu ihrer Zeit davon befreiet. Hades, der linde, wird ihr Wohlthäter [1]. Er nimmt von ihnen die Sorgen dieses Lebens und alles eitle Bewerben um das Getheilte und Viele. Hier wird ihnen der andere Becher, der Becher der Weisheit, gereicht, der sie wieder zur Besinnung bringt und alle Täuschung vergessen macht (Plotin. IV. 9. 4.), dass sie das Wesen der Dinge wieder ahnen und sich zurück sehnen. Da ist denn auch in das Zeichen des Wassermanns die Urne (κάλπις) [2] gestellt, worein der Todtenrichter das begnadigende Loos wirft, das ihnen die Rückkehr durch die Götterpforte zu den höhern Sphären gestattet (Macrob. in Somn. Scip. I. 12.). Das personificirte Todtenreich, der Amenthes, der empfängt und wieder giebt, ist den Aegyptiern der Naturgott Osiris; und gerade als Todtenrichter nennt ihn Herodotus *Dionysos*. Dieser also ist in den Mysterien der personificirte Kreislauf des Lebens und des Todes, und heisst bei Hermias (l. c.) bestimmt der *Aufseher über die Palingenesie*

1) Plat. Cratyl. p. 403. e. sq. Juliani Opp. p. 135 sq. Spanh. vergl. die Commentatt. Herodott. I. p. 310 sq. p. 326—328.

2) S. Procl. de Sphaera p. 19. ed. Antv. Hygin. Poët. Astron. III. 28. p. 580. Stav. vgl. Ph. Caesii Coelum Astronomico-poëticum p. 92 sqq.

aller in die Sinnenwelt herabgekommenen Wesen. Aber jener Sehnsucht, die der Trunk aus dem Weisheitsbecher erregt, muss erst noch manche Wanderung und Reinigung folgen, ehe sie gestillt werden kann. Die Aegyptier und Pythagoreer sprechen von einem dreitausendjährigen Kreislaufe [1]); Pindarus (Ol. II. 23.) von einem dreimaligen Lebenslaufe. Plato, die ältern Platoniker, dann Plotinus und Porphyrius schlossen sich an diese Lehre an, und behaupteten auch die Einwanderung der Seele in Thierkörper. Jamblichus trennte sich von dieser Meinung; Proclus suchte einen Mittelweg; Hierocles und Hermes (beim Stobäus) nahmen nur eine Wanderung durch Menschenleiber an (Wytt. ad Plat. Phaedon. p. 210.) [2]). Diese Lehre, die sich in Aegypten bestimmt nachweisen lässt, ist überhaupt ein Dogma früherer Priesterschaften, von denen es die Bildner der Griechischen Menschheit empfingen, und kann somit ein *Orphisches* Dogma heissen.

Im *Orphisch-Bacchischen* Systeme bereiteten auch *Liber* und *Libera* die Rückkehr. Sie waren die begnadigenden Todtenbeherrscher. Hierüber erklärt sich Proclus (in Plat. Tim. p. 330.) ausführlich; er sagt, vorzüglich befreie die Einweihung in die Mysterien des Dionysos und der Kora die Seele von dem Umtreiben und Kreislauf durch die Körper (vergl. Fragmm. Orph. p. 499. 509 und 510.) Durch Reinigungen aber muss die Seele hinaufgeläutert werden. Je weniger diess in diesem Leben geschehen ist, desto schwerere erwarten sie in der Unterwelt (Plat. Gorg. p. 524 sq. p. 268 sq.).

1) Herodot. II. 123. Aristot. de Anima I. c. 3.

2) Plato's Ansichten s. im Phädrus p. 248 sq. Timäus p. 552. Republ. p. 671. d. e. Phädo p. 81. e. p. 42. Wytt. Gorgias p. 524. d. sq. u. a. Ueber den *κάθοδος* (Hinabgang) s. Plotin. Enn. IV. 8., wo er die Wanderung in die Körper ganz recht *μετενσωμάτωσις*, nicht *μετεμψύχωσις*, nennt; s. Cr. ad Plotin. de Pulcrit. p. 40. p. 272 sq. Ueber den Weg aufwärts (*ἄνοδος*) hatte Porphyrius eine eigene Schrift geschrieben (Augustin. de Civ. Dei X. 29.). Vergl. Virg. Aen. VI. 735 sqq. und dazu Heyne's 13ter Excursus.

§. 6.

Die Symbole des Bacchischen Lehrkreises, besonders auf Italisch-Griechischen Vasen.

Diese ganze Dogmatik und Ethik war in einem grossen Kreise von Symbolen verkörpert. In den Mysterien wurden zuvörderst die Gottheiten, denen sie gewidmet waren, oder die mit ihnen in Beziehung standen, dann die dienenden Wesen an den Festen durch eingeweihte Personen dargestellt, und das Wesentliche des Lehrsystems (Gottheit, Schöpfung, Geisterreich, Schicksal der Seelen, Unterwelt) in bedeutsamen Scenen zu schauen gegeben, auch Anderes, was auf die Sinne wirkt, angewendet. Mit der Lehre kamen auch diese Scenerien aus dem Orient, besonders aus Aegypten, wo wir schon oben eine solche nächtliche Feier zu Sais bemerkt haben. Auch ägyptisirten die Eleusinien eben so wohl, wie die Samothracische Feier in der Verkleidung der Priester in astronomische Gottheiten. Der Hierophant zu Eleusis stellte den Demiurgen, der Daduch die Sonne, der Epibomius den Mond und der Hieroceryx den Hermes vor [1]).

Von den Bacchanalien haben wir die bestimmtesten Zeugnisse. Und wenn auch die Beschreibung des Festaufzugs zu Alexandria (von Callixenus beim Athenäus V. 27 sqq. T. II.

1) S. Euseb. P. E. III. p. 117. A. vgl. Cleanthes Stoicus ap. Epiphan. adv. Haeres. III. 9.

p. 261 sqq. Schw. nebst Böttiger's Andeutungen p. 207.)[1] in Ansehung der Pracht nicht als Beweis angenommen werden darf, dass es überall so gewesen; so hat doch das Wesentliche bestimmt bei solchen Aufzügen stattgefunden. Es stellte da z. B. nicht nur Einer den Bacchus, ein Anderer einen Satyr vor (Val. Flacc. Argon. II. 264 sqq.), sondern es wurde auch in mimischen Tänzen die Zerfleischung des Iacchus, die Verbrennung der Semele, die Doppelgeburt des Dionysos aufgeführt (Luc. de Salt. §. 39. T. V. p. 147. Bip. T. II. p. 291. Hemst.). Zu Rom waren bei den nächtlichen Bacchanalien die Matronen als Bacchantinnen costumirt (Liv. XXXIX. 13.). Uralte Aegyptische Sitte war bei solchen Aufzügen das *Maskiren*, obgleich Plutarchus (de cupid. div. p. 527. D.) es als eine neue Sitte des Luxus angiebt. Man muss annehmen, dass die Bacchusfeier bei den verschiedenen Griechischen Stämmen verschieden war[2]. Doch nennt auch Plutarch den *Phallus*, der nebst *Stier* und *Schlange* das älteste Bild dieser ganzen Religion war. Diese drei Symbole waren überhaupt nur in Nebenbestimmungen, nicht in der Hauptbedeutung verschieden[3].

Der Lehrer ist auch Bildner; die ältesten Bacchuspropheten sind Urheber des ganzen Festapparats. Zum Behuf der Mysterien gab es ein förmliches Cärimonialgesetz, das man dem Orpheus zuschrieb. Ein Bruchstück davon hat uns Macrobius (Sat. I. 18. [Lobeck, Agl. 727 sqq.]) aufbewahrt, wo eine Orphische Vorschrift (vergl. Fragmm. Orph. p. 464.)

1) Ueber die Bacchischen Aufzüge s. besonders Schwarz Misc. polit. hum. p. 73 sq. und p. 96 sqq. ib. Plut. de cupidit. divit. p. 527. D. p. 124. Wytt. Vergl. Aristid. Panathen. p. 96. Jebb. [III. p. 22. Dindorf.] und der Schol. MS. dazu bei Valckenaer in der Diatr. Eurip. p. 155. A.

2) S. Böttiger in den Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 193 ff.

3) Ueber den Phallus und Ithyphallus s. Eustath. ad Odyss. I. 126. p. 50. Bas. Ueber die Schlange Vossius de Theol. gent. IX. 29. Ueber die Phallophoren s. Athen. XIV. p. 254. Schw.

mitgetheilt ist, wie *Dionysos als Demiurg* dargestellt werden sollte [1]), mit Angabe der Bedeutung der einzelnen Theile der Bekleidung, überhaupt Regeln für den Stolisten [2]).

Symbol und Allegorie deuten ihrem eigensten Wesen nach nach Aussen und nach Innen; und desto grösser ist der Werth beider, je mehr sie den äussern Sinn befriedigen und zugleich dem innern zu denken geben. Auch in diesem Sinne strebten die Mysterien der Griechen symbolisch zu seyn. Aber als *Griechen* huldigten sie dem Schönen. Man denke nur an die schöne Mysteriendichtung von *Amor* und *Psyche*. Hier ist Geist der Form und Geist des Inhalts im schönsten Vereine. Eros, der den Schmetterling über die Fackel hält [3]), ist poetisch genommen ein treffendes Bild von den Qualen der Liebe, mystisch verschliesst dasselbe Bild den fruchtbaren Satz von den Schlacken der Materie und von den Leiden der im Feuer geläuterten Seele. Ohne dass wir jetzt weitere Beispiele anführen, steht der Satz fest, dass *unzählige Mythen* des Griechischen Fabelkreises, vielleicht die meisten, ausser dem Sinne, den sie im Munde des Volkes hatten, auf dem Gebiete der Mysterien noch eine andere Bedeutung in sich verschlossen. — Auch *Sprache* nahm hieran Theil. Es gab viele Orphische *Wörter* und *Formeln*, theils aus der Fremde entlehnt und aus altem Gebrauch beibehalten, oder auch Wörter des gewöhnlichen Lebens, denen man eine höhere Deutung gegeben. Der Monat hiess z. B. bei den Orphikern *Rind* [4]). Um diess verständlich zu finden, erinnere man sich nur des Kleinasiati-

1) Eine *pantheistische Büste des mythischen Bacchus* oder eine *Personification des allgemeinen Weltgeistes* befindet sich auf der LV. und LVI. Platte der Specimens of ancient sculpture etc. Lond. 1810. [aus der Macedonischen Zeit, gefunden zu Aquila im Neapolitanischen.]

2) S. Sturz de dialecto Macedon. p. 112. vergl. Clem. Alex. Strom. VI. p. 758. Eudociae Violar. p. 318.

3) S. die Abb. zur S. und M. Tab. XXXVII. und Erkl. p. 24 sq. 2ter Ausg.

4) Procl. ad Hesiod. p. 168. vgl. Eustath. ad Odyss. XIX. 307. p. 697.

schen Bacchus-Sabos, des Mondsherrschers mit dem Stierattribute und des personificirten Monats (Aehnliches s. im Dionysus p. 56 sq.).

Die meiste Ausbeute aber liefern für die mysteriöse Symbolik die Reliefs und mehr noch die Münzen, Gemmen und Vasen. Von Basreliefs sind Beispiele der Kampf des Bacchus mit dem Lycurgus (Abb. zur S. u. M. Tab. VI. 1.) und Zagreus unter den Mörderhänden der Titanen (ebd. T. LVII. 1. 2ter Ausg.). Von Gemmen und Münzen sind Belege im Dionysus, z. B. Tab. III. nr. 2. 3. 4. Tab. IV. nr. 2 u. 3.

Italisch-Griechische *Vasen* mit Scenen des mysteriösen Kreises hat man eine grosse Zahl. Lange hat man diese Vasen durchaus für Etrurisch genommen. Die meisten sind aber *Griechischen* Ursprungs und können nur aus *Griechischem* Mythus Licht erhalten; und sie werden dessen noch mehr erhalten, wenn man auf die unerschöpfliche Dionysosfabel mehr Rücksicht nimmt, auf die Reste alter Dionysiaden in den Fragmenten der Tragiker, bei Nonnus und Andern, auf die Bruchstücke der Griechischen Historiker und auf die fast ganz vernachlässigten Griechischen Philosophen, zumal die Platoniker.

Es finden sich diese Vasen in solchen Griechischen Ländern, wo der Geheimdienst des Bacchus, der Ceres und der Proserpina herrschend war, besonders dort um die alten Städte Capua und Nola, aber auch im eigentlichen Griechenland, besonders um Athen [1]). Fast alle sind in Gräbern gefunden worden. Aber auch *auf* die Gräber pflegten die Griechen

1) S. Hamilton in Böttiger's Erklärung Griechischer Vasengemälde I. p. 26 sqq. und dessen Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 181. [Weitere Nachweisungen jetzt in meinen Abhandll. Ein alt-Athenisches Gefäss, in der Auswahl unedirter Thongefässe — in Karlsruhe, in Ed. Gerhard Rapporto Volcente (in den Annali dell' Inst. archeol. III.), in Desselben auserlesenen Griech. Vasenbildern u. s. w. — in welchen Schriften sich mehrere *Berichtigungen über die Vorstellungen auf Vasenbildern finden*, in deren Einzelnheiten ich hier nicht eingehen kann.]

Gefässe zu stellen; und damit hingen einige bemerkenswerthe Religionsgebräuche zusammen. Bei den Hochzeiten der Athener holte ein dem Bräutigam verwandter Knabe aus der Quelle Callirrhoë das zur Reinigung bestimmte Wasser, weswegen er λουτροφόρος, der Badwasserträger, hiess. Einen ähnlichen Knaben, Camillus genannt, hatten die Römer bei ihren Hochzeitgebräuchen. Mit dem Wasser deutete man auf das erste Element, somit auf Fortpflanzung und Fruchtbarkeit, und der Wasserkrug ward ein Bild der Vermählung und des *Ehesegens*. Damit hing nun eben der Gebrauch zusammen, dass die Griechen *auf den Grabhügel* unverheiratheter Personen *einen Wasserkrug* stellten, zum Zeichen, dass sie das Brautbad nicht empfangen, und kinderlos gestorben seyen [1]; gerade was bei uns der Brautkranz auf dem Sarge bedeutet. In Gräbern war den Aegyptiern schon der Wasserkrug ein Bild der Erquickung im dunkeln Schattenreiche, und in der mysteriösen Bedeutung des Sternbildes, der Wassermann genannt, auch dem Griechen ein hoffnungsreiches Zeichen für die nach der Rückkehr sich sehnende Seele. Ein neuer Beweis, wie ein und dasselbe Bild verschiedene Bedeutungen erhielt. Jene Vasen dienten nicht als Aschenkrüge; denn die alten Italischen Griechen beerdigten ihre Todten wie wir. Sie sind ein Geschenk, das dem Abgeschiedenen im Leben lieb gewesen. Da die meisten Bacchische Scenen darstellen, so mögen sie als Mitgift für die Todten wohl eine Beziehung auf Bacchische Mysterien gehabt haben, und gleichsam als Beglaubigung der empfangenen Weihe mitgegeben worden seyn, welche Weihe in Grossgriechenland zu gleicher Zeit mit der Aufnahme der Knaben unter die Epheben ertheilt wurde. Auch Frauen wurden in Grossgriechenland in die Mysterien aufgenommen; wahrscheinlich Neuzuvermählende, die zur Segnung ihres Ehebundes dem Liber und der Libera geweiht wurden.

1) S. Demosth. p. 1086. Reisk. Eustath. et Schol. ad Iliad. XXIII. 142. vergl. Pollux VIII. 7. 66. und Coray ad Heliodor. Aethiop. p. 84. [vergl. Guigniaut not. 21. zu diesem Theil.]

Daher lassen sich die auf Vasen so häufig vorkommenden Hochzeitscenen erklären; und Bräute mochten mit solchen Vasen beschenkt worden seyn, welche sie nachher mit ins Grab bekamen [1]).

Dass man aber gerade Vasen zu solchen Geschenken wählte, hatte gewiss, ausser dem allgemeinen Gebrauche, noch eine besondere Bedeutung. Man erinnere sich nur an die Bedeutung von Krug, Gefäss und Becher in der Aegyptischen und Persischen Religion, in dem Samothracischen Cultus (s. oben III. p. 26 sq.) und besonders in der Bacchischen Lehre [2]).

Aber auch auf *eigentlich Etrurischen* Vasen finden sich Bacchische Vorstellungen. S. die Vasen bei Passeri (Pictur. in Vasc. Etrusc. Tab. 139.), bei Tischbein (I. 29. copirt bei Lanzi I. 3.), und noch eine bei Passeri (Tab. 163. vgl. auch Lanzi p. 23 sqq.).

Selten findet sich auf den *Italisch-Griechischen* Vasen Dionysos als *Stier*, wie er bei den alten Griechen hiess, oder als Stiermensch, wie auf den Münzen von Neapel. Millin hat aber eine Vase ausgezeichnet (Peintures d. vases antiques T. II. pl. 9.), die den Dionysischen Stier zeigt und darauf eine Initiirte; daneben andere Eingeweihte, einer als alter Bacchus mit Krone, Cothurn und Keule, den Aegyptischen Sonnenattributen, daneben ein Anderer als Ares oder Axiokersos, und noch Einer als Hephästos oder Axiuri mit dem Cabirenhute. Merkwürdig ist die sogenannte Vase d'Orsay zu Paris, die auf der fünften Kupfertafel zum Dionysus abgebildet ist [3]). Da erscheint der Gott an der Spitze

1) S. Böttiger's Aldobrandinische Hochzeit p. 144 sqq. und dessen Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 207 sqq.

2) S. Hermes beim Stobäus p. 1085. ed. Heeren. Timäus beim Dionys. Halic. Antt. Romm. I. c. 67. (p. 54. ed. Sylb.), besonders Dionysus p. 158. 178 sqq. Athenäus VI. 15. p. 381. Schw. Porphyr. de antr. Nymph. c. 13. p. 14. ed. Goens. Ein Bacchanal auf einer Vase s. abgebildet auf der Tab. LX. der Abb. zur S. u. M. vergl. die Erkl. p. 33. 2ter Ausg.

3) S. auch Millin Galerie Mythologique Pl. LXX. nr. 253. [Auch

des Plejadenchors mit einem Stiergesicht und mit Stierklauen an den Füssen, daneben die Keule als Zeichen des Sonnengottes. In der Regel aber suchte der Schönheitssinn der Griechen alles Widerwärtige und Grässliche zu vermeiden, und sie schlossen Götterbilder der ältesten Religion möglichst vom Gebiete der Kunst, mithin auch der Vasenmalerei, aus. Nur die Münzen pflanzten solche alte rohe Bilder der Stadtgottheiten fort und erhielten sie im Andenken der Bürgerschaft. Die Vasenbilder aber näherten z. B. die Darstellung des Beilagers des Liber mit der Libera, statt, wie die Münzen, die Proserpina unter den Liebkosungen einer Schlange mit dem Stiermenschen Hebon zu zeigen, der mythischen Geschichte von der Verbindung des Dionysos mit der Ariadne auf Naxos.

Wenn Lanzi (Vasi p. 82 sq.) sagt, man finde den Bacchus auf Vasen *gewöhnlich* als unbärtigen Jüngling, und zuweilen als bärtigen Mann gebildet; Böttiger aber [1]) behauptet, Bacchus werde dort *äusserst selten* jugendlich gebildet, *mehrentheils* bärtig, mit langem fliessendem Gewande, nach der *ältern* Dorischen Vorstellungsart u. s. w.; so kommt es vorzüglich auf die Beantwortung der Frage an: *welche* Figur unter vielen dieser Gott selbst sey? Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte.

Sobald man den Bacchus menschlich bildete, ward er auch *gewiss schon verschieden* gebildet. Eben der *Wechsel* von Gestalt und Alter gehörte zu seinem eigensten Wesen [2]).

jetzt mitgetheilt von Guigniaut pl. CXXVII. nr. 463., welcher die abweichende Erklärung Böttiger's und Tölken's, wonach hier Minotaurus mit den Athenischen Jungfrauen vorgestellt sey, nur kurz erwähnt, und der Deutung Dupuis den Vorzug giebt, s. Explication des planches p. 192.]

1) Ideen zur Archäol. d. Malerei p. 185 sqq. — Zwei *Hermenköpfe* des *Liber* und der *Libera* nach einer Büste im Brittischen Museum s. in den Abb. zur S. u. M. T. XLVIII. nr. 2. vergl. Erkl. p. 33. 2ter Ausg.

2) Plutarch. de Ei ap. Delph. p. 389. B. p. 593. Wytt. Macrob. Sat. I. 20. vorzüglich aber Pausan. Corinth. c. 7.

Dass ein jugendlicher Bacchus und selbst ein mannweiblicher früh zu den Dorern und Achäern gekommen sey und in ihre Italischen Colonien, davon ist ein Beweis das Vasenbild bei Millin (II. 49.), wo Bacchus als Ephebus in den Armen einer Nymphe liegt. Auf derselben Vase erblickt man noch einen Dionysos auf dem Sonnenwagen, der wie ein Hermaphrodit aussieht. Uebrigens ist das Bild durchaus in der ältern Weise, ohne Spur späterer Beimischung (vergl. auch Pausan. Achaic. 23. 7.).

Die *Kleidung* betreffend, so hat Dionysos auf Vasen mehrentheils die Nebris oder sonst ein kurzes Thierfell um. Gewöhnlich ist er mit Epheu, selten mit Lorbeer bekränzt. Zuweilen hat er die Mitra d. h. eine Kopfbinde mit herabhängenden Backenflügeln (Millin Peint. d. Vas. I. pl. 9.). Daher die Beinamen des Bacchus θηλυμίτρης und χρυσεομίτρης (Creuzer. Meletemm. I. p. 21. vergl. Sophocl. Oed. R. 209. ib. Musgr. Anthol. Gr. T. III. p. 216. Jacobs.). In der einen Hand hat er entweder eine Schale oder einen Cantharus (Studien II. p. 223.), das Hauptkennzeichen des Dionysos, das nur *er* und etwa sein Begleiter Hercules zu führen scheint. In der andern hat er häufig den Zweig oder die Ferula. Die Füsse sind beschuht (Welcker zu den Fröschen des Aristoph. 47. p. 112.).

Von der *Geschichte des Bacchus* zeigen sich einige Scenen auf Vasen. Aus der Gründungsgeschichte des Bacchusdienstes ist nach Lanzi (p. 141.) eine Scene auf einer Vase bei Passeri (I. 13.), wo Tiresias dem Cadmus die Verehrung des von dem Indischen Zuge zurückkehrenden Bacchus räth. Die Geschichte steht bei Nonnus (Dionys. XLIV. 95 sq.) [1]).

1) Aus der Fabel von der Entstehung des Aetolischen Weinbaues erkennt Lanzi (p. 149.) bei Passeri (II. 123.) des Oeneus Gattin Althäa, die vom Dionysos die Deianira gebar. Die Geschichte steht bei Hyginus Fab. 129. vergl. Apollod. I. 8. und eine Anspielung darauf bei Euripid. Cycl. 39. Vergl. Passeri III. 201.

Bedeutsamer ist ein anderes Vasengemälde bei Passeri (nr. 171. vergl. Lanzi 145.). Da steht des Danaus Tochter Amymone, einen frechen Satyr bei Poseidon verklagend, weil jener sie beim Wasserholen überfallen hatte [1]). Die Umgebung bilden drei Satyrn; einer in der Stellung des Anklägers, ein anderer scheint sich zu entschuldigen. Der Wasserkrug steht neben der Amymone. Poseidon ist in ruhiges Betrachten ihrer Schönheit verloren. Das Bild ist sprechend und konnte *jedem* Zuschauer leicht verständlich seyn. Aber der Eingeweihte sah in dieser Scene noch ganz andere Beziehungen. Amymone war ja der Danaiden eine, von denen die Thesmophorien gestiftet waren (Herodot. II. 171.), ein Hauptzweig der Dionysischen Geheimlehre. An dem See Lerna, wo sich die Quelle Amymone ergoss (welche Poseidon hatte entstehen lassen), hatte ja Ades die Persephone in die Unterwelt hinabgeführt; und in derselben Gegend hatte Dionysos seine Mutter Semele wieder heraufgeführt. Ausserdem waren die Danaiden als *Wasserträgerinnen* berühmt unter andern in der Geschichte von Argolis, wie sie das durstige Land gewässert durch glückliche Findung von Quellen. Die Stifterinnen von Mysterien sind also auch die Geberinnen des kühlen Wassers. Da sie aus Aegypten kamen, so erinnern wir uns daran, was das kühle Wasser vom *Osiris* in der Unterwelt dem Aegyptier war. Sie kommen aus dem Lande des Hermes, der mit dem Trankopferbecher auch der Lehrer der Mysterien ist; sie bringen dem dürren Argos (πολυδίψιον Ἄργος: Iliad. IV. 171.) Nahrung des Leibes und der Seele,

1) S. Hygin. Fab. 169. mit dem Appendix des Glossators p. 284. Staver. ib. intt. vergl. Philostrat. Iconn. I. 8. p. 775. [Dieser Mythus ist oben im Abschnitt über Poseidon berührt worden; woselbst auch ein anderes Vasenbild mit Poseidon, Amymone, Aphrodite und Eros beigefügt worden III. 2. Taf. IV. nr. 14. — Jetzt will ich indessen nicht verschweigen, dass Böttiger in dem Auftreten von Satyrn innerhalb obigen Bildes bloss einen in die Amymonen-Scenen eingeflochtenen Satyrtanz erblickt, siehe Amalthea II. p. 286 sq.]

den Trost der Lehre, den nur Geweihte empfangen, die ihnen den Zweck des Lebens und die Hoffnung der *Rückkehr* in höhere Sphären zeigt, wofür der *Wasserkrug*, als das Zeichen des *Wassermanns* im Dogma von der Seelenwanderung, das Zeichen ist. Ja Nonnus (Dionys. IV. 254.) nennt den Danaus selbst den Wasserbringer (ὑδροφόρος). In der Mysterienlehre ward also Argos doppelt betrachtet: als Land der Dürre und des Fluches, und dann wieder als die Aue des Segens und der Seligkeit. Die Segenspenderin war aber Amymone vorzugsweise: ihr Name bedeutet die *Tadellose*, Ἀμυμώνη. Sie hatte dem Satyr widerstanden, war Gattin des Poseidon geworden und hatte mit ihm den *tadellosen*, getreuen Nauplius erzeugt (Apollod. III. 9. 1.); sie allein mit ihrer Schwester Hypermnestra (Pind. Pyth. IX. 195. ib. Schol.) hatte ihre Hände rein erhalten; ihre acht und vierzig Schwestern aber hatten *ihre* Männer ermordet. Ein passender Gegenstand also für ein mysteriöses Vasenbild. Es war ein anmahnendes Symbol an die Mysterien, aber auch ein Symbol der *Reinheit* und der *ehelichen Liebe*: ein schickliches Geschenk für eine in die Mysterien eingeweihte *Braut*.

Aber der Danaidenmythus hat auch eine Kehrseite. Der zerbrochene Wasserkrug, das lecke Fass, das Sieb, womit die Wasserträgerin vergebens Wasser zu holen bemüht ist — das sind Bilder des unerquicklichen Lebens, das Uneingeweihte führen. Ihr Daseyn ist zwecklos; sie bleiben nach diesem Leben in der niedern Sphäre der Materie. Diese Ideen, an die Griechische Sitte angeknüpft, erzeugten das Bild von unglücklichen und vergeblich arbeitenden Wasserträgerinnen. Darum heissen die Gefässe der Danaiden sehr bedeutsam ὑδρίαι ἀτελεῖς (Aeschin. Socratic. Axiochus §. 21. p. 166. Fischer), die kein *Ziel* und keinen Zweck erreichen, die keine *Weihe* haben und geben. Die unglücklichen Wasserträgerinnen selbst aber heissen ἠπεδαναί (Proverb. Graec. Cent. III. 31.), *Schwankende*, die keinen festen Grund ha-

ben [1]). Im *Guten* also wie im *Bösen* wurde die *Geschichte* des Hauses des Danaus mit Symbolen und Lehrsätzen vermischt, die es den Griechen mitgetheilt. Danaus war dem Pelasgischen Argos Wasserbringer und Segensmann. Der Mord, in seinem Hause verübt, zeigte ihn von der andern Seite, und seine Töchter, die Mörderinnen, waren nun die Unseligen, die Trägerinnen der zerbrochenen Wasserkrüge. Als Trägerinnen der ganzen Gefässe sind sind sie die Segensstifterinnen [2]). Gewiss aber ist, dass das Symbol des Wasserkrugs mit dem daran geknüpften Sinnspruch und der warnenden Mysterienlehre früher da war, als die mythische Geschichte (eine erst später ersonnene populäre Deutung) von den Strafen der Danaiden in der Unterwelt [3]).

Von einem Esel, der die Weinstöcke benagte, hatten die Einwohner von Nauplia das Beschneiden des Weinstocks gelernt (Paus. Corinth. 38.). Dieser Weinesel war in der Nähe der Stadt in einem Felsen ausgehauen. Aber er kommt auch auf mehrern Vasenbildern des mysteriösen Kreises vor; z. B. auf dem Vasengemälde in den Abb. z. S. u. M. Tab. V. nr. 5. 2. A., wo Dionysos den berauschten Hephästos in den Himmel zurückführt (vergl. auch Millin Galerie Mythol. Tab. XIII. nr. 337. und abweichend T. LXXXV. nr. 338. dazu die Commentatt. Herodott. I. p. 271 sqq.).

1) Vergl. Pausan. Phocic. 31. 2., welcher erzählt, Polygnotus habe Personen gemalt, die Wasser in zerbrochenen Schöpfkrügen trugen, mit der Beischrift, dass sie *nicht zu den Geheimnissen eingeweiht gewesen*. S. Böttiger's Ideen zur Archäol. der Malerei I. p. 263. Plat. Gorg. p. 493. b. p. 159. Heind. [vergl. Mus. Pio-Clement. Tom. IV. tav. 36.; man vgl. hierzu Guigniaut Note 22.]

2) Man hat die Töchter des Danaus auch als *fünfzig Brunnen* genommen, die bald reichlich flossen, bald versiegten. S. Spanh. ad Callim. Pallad. 46 sqq. und die Ausleger zu Hygin. l. c.

3) Die zahlreichen Anspielungen der Alten auf diesen Mythus s. bei Hemsterh. ad Lucian. Diall. Mar. VI. 1. und bei Fischer ad Aeschin. l. c. p. 166.

Häufiger sind diejenigen Vasenbilder, welche uns den *Liber* und die *Libera* als *Hauptpersonen* zeigen, um die sich die ganze *mysteriöse Handlung* herumdreht. Häufig erscheint die *Vermählung* dieser Gottheiten, der Prototyp jeder Ehe von Eingeweihten. War ja überhaupt diese Welt der ganzen leiblichen Generationen das Werk des Liber und der Libera. Die Verbindung des Uranus mit der Gäa war den Orphikern die *erste Hochzeit*, die des Liber mit der Libera die *vierte*. Das ist eine kosmogonische Folge von Götterehen aus den Religionen von Creta und Samothrace her. Tritt auch im öffentlichen Mythus das alte Element zurück, und erscheint da häufig Bacchus und Ariadne (Lanzi p. 125. bei Passeri nr. 220.), so haben solche Darstellungen doch immer irgend einen Beisatz, der uns an den symbolischen Gehalt erinnern soll, welcher unter jener Hülle verborgen liegt [1]).

Auch die *musicalischen Instrumente* in dem lärmenden Dionysosdienste müssen hier berücksichtigt werden. Zuerst das Tambourin (τύμπανον), bei dessen runder Gestalt und dessen Drehen im Kreise einer sinnbildlichen Bedeutung von Weltrund und Sphärenbewegung gedacht wird. Ferner das ῥόπτρον oder der ῥόμβος, ein aufgeblasener Schlauch, mit einem metallenen Ringe und einem Riemen, an dem man ihn drehte und zuweilen in die Höhe warf. Häufig werden auch die Becken (κύμβαλα) und die Schellen (κρόταλα) genannt [2]), zuweilen auch die Klappern.

1) Hierher gehört auch das beim ersten Anblick ganz äusserlich scheinende Hochzeitmahl auf einer Vase bei Passeri Tab. 157. und bei Millin Tom. I. pl. 38. vergl. Böttiger in der archäologischen Aehrenlese Tab. VIII., der eine Copie davon gegeben hat.

2) Hauptstellen: Pind. ap. Strab. X. p. 719. Diog. Trag. ap. Athen. XIV. 38. Eurip. Bacch. 58. 124. Nonn. IX. 116. dazu meine Anm. p. 226 sq. Catull. Carm. LXIV. 255 sqq. Vergl. Zoëga Bassiril. Tab. 5. 6. 14. 15. Schwarz Miscellan. polit. humanit. p. 86 sq. Böttiger Ideen z. Arch. d. Mal. I. p. 196 sqq. — Eine mystische Aphroditisch-Bacchische Scene auf einer Vase mit einer Bacchischen Grotte und einem Hasen als Bild der

Sinnenwelt und Sinnenlust, wo Liber und Libera, welcher ein Silenus ein Ei reicht, auf einem Hügel sitzen, ist in den Abb. zur S. u. M. Tab. VIII. mitgetheilt. In so fern nun das Bild auf einer Begräbnissvase ist, kann Ei und Hase, wie alle auf Zeugung deutende Symbole, auch auf Auflösung deuten: und so erhält das Bild die Bedeutung: *das Leben im Wechsel mit dem Tode.* Abweichende Vorstellungen dieser mystischen Vermählung s. bei Passeri tab. 14. Millin Tom. I. pl. 65. [Ueber den Hasen als Symbol Aphroditen's, über seine Bedeutung des stillen Genusses in Römischen Grabreliefs, ferner des feinen Gehöres und daher seiner Beigesellung zum dionysischen und musikalischen Komos verdienen jetzt Ed. Gerhard's Bemerkungen in den Auserles. Griech. Vasenbildern I. p. 186. nachgelesen zu werden. Ueber die Castagnetten und über das κροταλίζειν, κρεμβαλίζειν bei den dionysischen Tänzen habe ich selbst ein Mehreres bemerkt in der Abhandl. Ein alt-Athenisches Gefäss p. 39 sq. 74. Eine tanzende und Castagnetten schlagende Figur aus terra cotta sieht man abgebildet im Mus. Pourtales-Gorgier ed. Panofka pl. 28.]

§. 7.

Bildliche Darstellungen aus dem Kreise der Seelenwanderung.

Mit dem oben erwähnten *Seelenspiegel*, der häufig auf Bildwerken erscheint, eröffnet sich der Bilderkreis der *Anthropologie.* Es zeigt sich auf einigen Vasen der *Weg der Seele*, und namentlich auf der IX. Tafel der Abb. zur S. u. M. 2ter Ausg. der *Seelen Herabkunft* in diese Sinnenwelt. Da sitzt auf einem Felsen ein Jüngling in tiefem Nachdenken. Ueber ihm hängt der heilige Opferkuchen (τολύπη, glomus: Athen. III. p. 445. Schw. Biel Thesaur. V. T. s. v. Scal. ad Varr. de L. L. IV. 10. p. 45.). Ein getüpfeltes Gewand bedeckt seine Lenden. Den Spiegel hält er vor sich hin und schaut aus der Ferne zweifelhaft in ihn hinein. Aber der Fels, auf dem er sitzt, deutet auf den Felsenweg in den Schlund, der zur Bacchischen Lust führt (Plut. de S. N. V. p. 96. Wytt.). Es ist die Annäherung zur Sinnenwelt und zum Orte der *Vergessenheit* (λήθης τόπος). Es ist *eine Seele, in der so eben das Andenken des göttlichen Lebens am höhern Orte zu erlöschen anfängt.* Sie nimmt den *Spiegel des Dionysos*, wird lüstern, durch das bunte Farbenspiel der materiellen Schöpfung, in die Sinnenwelt herabzusteigen. Aber jenseits der Grotte steht die buntgekleidete Priesterin des Bacchus, hält dem Jüngling die heilige Binde vor, und nimmt ihn so mit auf in die Zahl der Erwählten. Es ist also zugleich die *Einweihungsscene eines Neophyten;* denn die Priesterin bietet ihm das Unterpfand der Reinigung und der künftigen Rückkehr an den höhern, göttlichen Ort.

Auf einer andern Vase (Abb. zur S. und M. T. X. 2ter Ausg.) ist die *Weberin Proserpina* mit ihrem Werkzeuge in einer Umgebung, die gleichfalls auf die Einkleidung der Seelen in das Gewand des Leibes anspielt. Neben ihr ihr Gemahl Liber mit dem Thyrsus und Cantharus; ein Satyr, in der Hand die mit der mystischen Binde umwundene Fackel, reicht der Libera, als Vorsteherin der Geburt, den Wassereimer, das Symbol des feuchten Elements und der sublunarischen Sphäre, in welche die Seelen durch die leibliche Geburt herabsinken. Von der andern Seite naht sich ein geflügelter androgynischer Genius dem göttlichen Paare, um ihm Opfergaben, einen Kranz und Früchte darzubringen. Mystische Opferkuchen hängen an der Wand. Zu den Füssen der Proserpina liegen drei Aepfel, ein altes Bild der drei Jahreszeiten; wobei wir an die Göttin denken müssen, die nach den Jahreszeiten mit ihrer Wohnung wechselt und zugleich die Bahn der Seelen durch den Jahreskreis des Zodiacus leitet.

Die *Mantelfiguren*, die auf der Kehrseite gewisser Italisch-Griechischer Vasen so häufig vorkommen, oder die Vorstellung, dass Epheben Gewänder tragen, oder darauf sitzen, dass ihnen ein Gewand überreicht wird u. dgl., von diesen bedeuten jene nicht bloss Zuschauer, auch ist die Verhüllung nicht bloss Zeichen eines Epheben, der erst das Griechisch-Italische Pallium bekommen hat [1]); sondern wir müssen bedenken, dass diese Vasen Andenken an mystische Weihe sind und den Geweihten ins Grab mitgegeben wurden, dann werden wir der wahren Bedeutung näher kommen; besonders wenn wir erst noch einen Blick auf eine alt-Attische Festfeier und einiges Andere werden geworfen haben.

1) [und in der Sitte des jugendlichen Anstands, zum cohibere brachia toga, eingeübt wird, vergl. Cic. pro Coel. 5., Artemidor. Oneir. I. 54., Böttiger, Vasengemälde B. II. p. 65. und Ideen z. Archäol. d. Malerei I. p. 211 sqq.]

§. 8.

Das Fest der Apaturien.

Es wurde zu Athen im October gefeiert [1]), und war eine uralte *Bacchusfeier*, eingesetzt vor der Ionischen Wanderung nach Asien 1190 Jahre v. Ch. G. [2]). Es war ein Bürger- und Kirchenfest. Man schrieb dabei die *Kinder* in die Phratrien ein, die *Erwachsenen* in das Bürgerverzeichniss. Für die eingeschriebenen Jünglinge brachte man ein Opfer (*κούριον* oder *κουρεῖον*), für die mannbaren Mädchen auch eins, *γαμηλία* genannt. Jene Aufnahme in die Phratrie (wie die in eine Römische Curie) war Aufnahme in eine *Kirchengemeinde*, gleichsam ein Fest der Confirmation (vergl. Meursius l. c. p. 725.). Dabei hielten die Athener dem Hephästos einen Fackellauf unter Absingung von Hymnen. Auch war zu Samos die Feier der Demeter *κουροτρόφος* mit diesen Apaturien verbunden. Den Namen leitet man von einem Siege her, den ein Messenier Melanthus über den Böotischen König Xanthus zum Vortheile der Athener durch eine Ueberlistung gewann, indem er seinem Gegner sagte, es stehe hinter ihm ein Mann in einem schwarzen Ziegenfelle. Man gab fortan dem Zeus den Namen *ἀπατήνωρ* (Männerbetrüger), und widmete dem

1) S. Meursii Graecia feriata in Gronovii Thes. Antt. T. VII. pag. 701 sqq. und dazu die Berichtigungen von Corsini (Fasti Attici II. pag. 306 sqq.).

2) Herodot. I. 147. — Vita Homeri c. 29. und das. die Ausleger.

Bacchus unter dem Namen *Μελαναιγίς* (denn er sollte der Mann in dem Ziegenfelle gewesen seyn) das Fest unter dem Namen *Ἀπατούρια*, das Fest des Trugs [1]).

Dieser Mythus hängt mit einem *ländlichen Festspiele* der Attiker zusammen (Kanne ad Conon. 39. p. 149 sq.). Aber wir haben darin zugleich eine Tradition von einer Bacchischen Religionscolonie aus dem Peloponnes herauf, und von einem Religionskriege, den sie mit den Böotiern zur Folge hatte. Darauf deutet der Name des Landstückes, um das jener Streit war, *Οἰνόη* (Weinland), auch *Μελαιναί* (schwarzes Land), der Name des Siegers (*Μέλανθος*, der *Schwarze*) und seines Gegners *Ξάνθος* (der *Helle*, der *Blonde*, *ξανθός*), ferner der Helfer mit dem *schwarzen* Ziegenfelle, jenem zum Heil, diesem zum Verderben. Hatte ja auch Argolis aus Aegypten seinen Bacchuspropheten Melampus, den *Schwarzfuss*, bekommen, und aus Aegypten und Aethiopien herauf (dem *Schwarzlande*) kam der Bacchus mit dem *schwarzen Ziegenfelle*. Dort war Ammon, mit Ziegenfellen behängt und verhüllt, seinem Sohne Osiris erschienen, ein Zeus *Apatenor*, der seinen Sohn mit dem Ziegenfelle geschickt hatte. *Schwarz* aber war dort die Farbe der Götter und des Heils. Melampus hatte die Lehre vom Phallus, also von *Tod* und *Leben*, von dieser niedern Sphäre der *Sinnenwelt* und von der Rückkehr aus ihr durch die Seelenwanderung nach Argolis gebracht. Nach dieser Lehre sendet *Zeus* die Seelen; aber der Phallusgott Osiris-Bacchus erfüllt sie mit der Lust und dem *Truge* der Sinne. Die Götter, die die Seelen in diese *Schein*welt herabschicken, sind also *trügerische* Götter, Ammon-Zeus, wie sein Sohn, und das alte Siegesfest Apaturia kann nun auch in einem andern Sinne das *Trugfest* heissen. Diese Erklärung ist ganz

1) S. die Stellen bei Fischer im Index zu Theophrast's Char. in ἀπατουρ. vergl. Larcher. ad Herodot. Vita Homeri c. 29. ausserdem Schol. Plat. ad Tim. p. 201. [Schol. Aristid. p. 111. ed. Dindorf.] Ruhnk. Ephori Fragmm. p. 120. ed. Marx. Nonn. Dionys. XXVII. 302.

aus Spuren genommen, die sich bei den ältesten Schriftstellern finden, wie man aus dem Bisherigen wohl hat bemerken können. Man vergleiche nun damit die in der Hauptsache richtige Deutung des Proclus (in Tim. p. 27.) [1]).

1) [In der ausführlichen Entwickelung (III. p. 510 sq. 2. A.) habe ich diese Stelle des Proclus genauer behandelt, und dessen Ergebniss über den Zweck des Festes angegeben, dass es nämlich die beständige *Wohlordnung* in diesem Weltganzen versinnlichte (τὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τὴν ἐν τῷ κόσμῳ διαιώνιον εὐθημοσύνην). — So habe ich das sinnlose εὐθυμοσύνην corrigirt, eine Verbesserung, die seitdem auch in die neuen Englischen und Französischen Ausgaben des Stephan'schen Thesaurus Gr. ling. aufgenommen worden.]

§. 9.

Fortsetzung.

Blicken wir nun auch noch, um unserm Zwecke näher zu kommen, auf die *Genienlehre* der Alten, ohne welche das Mysterienwesen nicht zu erklären ist (siehe oben III. 3. pag. 719 sqq. dritter Ausgabe.). Da sprachen ja Dichter auf der Bühne von einem Genius als Mystagogen des Lebens; Heroen wurden dem Volke zur Nacheiferung vor Augen gestellt. Begreiflich ist also wohl, dass bei den alten Athenern auch das Einschreibungsfest ihrer Söhne und deren Eintritt in die Welt mit Erinnerungen an die Heroen und deren Tugenden begleitet war. Die Apaturien waren ein Fest der Kinder, der Jünglinge und Jungfrauen, ein Fest des beginnenden Lebens im doppelten Sinne. Darum hatte sicher die innere, die religiöse Seite dieser Feier auch ihre Hinweisungen auf den Führer des Lebens, auf den Genius. Auf jeden Fall war es Griechischer Glaube: die *Heroen* sind die Muster der Menschen im Streben aufwärts; die Genien (Dämonen) leiten sie aus dem höhern Orte in diese niedere Welt, sie begleiten aber auch die Seelen durch das Leben und aus dem Leben. *Der Leib ist ein Kleid*, von Persephone gewebt, das die Genien besorgen. Persephone hatte an dem Feste der Apaturien auch Antheil. Gewiss ging auch zu Athen an diesem Feste eine *Einkleidung* der Jünglinge, vielleicht auch der Jungfrauen, vor.

So wenig es beim ersten Anblick scheinen mag, so hängt diess doch mit den oben berührten Grossgriechischen Bild-

werken zusammen. Die Apaturien sind ein Bacchusfest; sie kamen aus dem Peloponnes, woher auch die Grossgriechischen Colonien kamen. Auch die Samier hatten das Fest, und Samier kamen nach Croton. Die Pythagoreer aber und überhaupt die Italer hielten viel auf die Genienlehre. Hatten nun *diese* Griechen auch keine Apaturien, so hatten sie doch Jünglingsfeste, die zugleich *Weihefeste*, Einführungen ins Leben, *Einkleidungsfeste* waren, bei denen der Genien, dieser Geber der *Kleider* dieses Lebens, dieser *Führer* durchs Leben, gedacht wurde (Harpocration in νεβρίζειν). Das waren *Bacchanalien.* Wenn nun bei jenen Mantelfiguren (s. den vorh. §.) auf der Kehrseite der Vasen zuweilen ein Silenus steht, so haben wir ja in ihm eben einen Dämon, einen Führer zum Bacchus, der auch bestimmt der *Pädagog* heisst. Wie Vater Liber erzogen ward, so sollen alle seine Kinder, Liberi, erzogen werden. Die Genien sollen die Seele leiten auf dem anzutretenden Wege. Daher so häufig der *Wanderstab* in den Händen der bemäntelten Epheben (s. die Tab. 94. bei Passeri und die Abb. zur S. u. M. Tab. XLII. rechts, ganz oben und Erkl. p. 38. 2ter Ausg. vergl. Passeri Tab. 31. 56.). Das ist also eine Heilsordnung, eine εὐθημοσύνη, deren Frucht das Orphische Leben ist, und so wird das zuweilen stattfindende Verhüllen des Mundes durch das Gewand nicht nur Zeichen der noch nicht erreichten vollen bürgerlichen Mündigkeit, sondern auch des Pythagorischen Schweigens, das der Meister und der Genius dem Jüngling auflegen, damit der Geist sich sammle und erstarke. Daneben läuft noch die Lehre von der εὐσχημοσύνη, deren Frucht die Kalokagathie ist. Und so hätten wir denn eine *Mystagogie*, die zugleich *Pädagogik* ist, eine Anweisung zu einem *schönen* und *seligen* Leben.

Auch die Gewänder tragenden oder darreichenden Personen auf den Vasen finden sich immer in einer solchen Umgebung, dass auch diess aus der Lehre von der Seelenwanderung erklärt werden kann und muss.

Wenn aber in der Lehre von *gröbern* und *feinern Gewändern* und von gröbern und feinern Seelen die Rede ist; so führt uns diess auf die auf Vasenbildern dargestellten *Reinigungsscenen*. Auf die Läuterung durch *Feuer* mögen sich mitunter wohl die Fackeln beziehen, die das mystische Gefolge trägt. An die Masken knüpft sich der Begriff der Reinigung durch die *Luft*. An die Weihe durch *Wasser* hat man vermuthlich da zu denken, wo eine Initiirte neben einer Situla (Wassereimer) erscheint, wie z. B. bei Millin (II. pl. 52. 53. 54.) oder wo, wie ebendaselbst, andere Symbole, die Nähe des Meeres, ein Delphin u. dgl. darauf deuten. Sehen wir zuweilen bei dem Wassereimer eine *Taube* (Millin II. pl. 52.), so können wir dabei an die *Bruttaube* denken und an die Ideenverbindung, die zwischen ihr und dem feuchten Elemente in jenen alten Religionen statt fand; an die *Waldtaube*, die der Proserpina heilig war; aber auch an die nahe Verwandtschaft, ja oft Identität der Proserpina mit der *Venus*, und die nahe Verbindung der *Venus* mit dem *Bacchus* (Orph. H. LV. 7.); daher so oft ihre alten Tempel beisammen standen (Paus. Cor. 23. 8.). Auch will man auf mehrern Bacchischen Vasengemälden die Venus entdeckt haben. Einen Bezug darauf hat es wohl, wenn wir auf einem Vasenbilde (Abb. zur S. u. M. Tab. XI. Erkl. p. 47. 2ter Ausg.) einen Knaben mit einer Taube auf der Hand, mit einem Salbenbüchschen mit Bändern umgeben, einem Gewand auf dem Arme, mit der rechten Hand einen Weihwasserkessel tragend, erblicken, der in einen mit einem Ionischen Peristyl verzierten Tempel eilt. An den Seiten hängen mit Perlen besetzte mystische Binden. Dass die Taubenträgerin Aphrodite eine allgemeine Vorstellung der Griechen ist, sehen wir auf dem uralten Relief in den Abb. zur S. u. M. Tab. IV. nr. 3. 2ter Ausg. Die Aphrodite aber als *Weberin*, unterstützt von den Chariten, sehen wir in einem wunderbaren Liede, das der Lesbische Sänger Leucus in Indien bei dem Festmahle des triumphirenden Bacchus singt (bei Nonnus Dionys. XXIV 236 sqq.), ein neues Lied von

uraltem Inhalt, entlehnt aus den frühesten Dionysiaden und kosmogonischen Mythen. Hatte doch die ganz hermenartige *Venus* zu Athen (ἐν κήποις) die Inschrift: *die älteste der Parcen.* In jenem Liede sehen wir sie mit ihren jüngern Schwestern und Dienerinnen, den Grazien, die hier selbst zu Mören werden, bei einem *Truggewebe*, das die *Amme* des Menschengeschlechts, die *Mutter der Nothwendigkeit* (Hymn. Orph. l. c. 3.), die Beisitzerin des *täuschenden* Dionysos, versuchte. Aber nicht nur Beisitzerin des *Täuschenden* ist sie: zu Phanagoria in Kleinasien war ja selbst ein Tempel der *trügerischen Venus* (Strabo XI. p. 495. Alm. p. 383 sq. Tzsch.), Ἀφροδίτης ἀπατούρου [1]). Diess (man sehe die Fabel bei Strabo) ist ein *kosmischer Betrug*, und die *Betrügerin* ist eine hohe *Naturgottheit*, es ist die täuschende *Mutter* (Maja) der *Sinnenwelt*, die die befruchtenden Gewässer des feuchten Aegyptens liebt (Orph. Hymn. l. c. 19.), die als Führerin zur Geburt die Parce ist, die den Schicksalsfaden spinnt, aber als des Geschicks Mutter auch die *Trügerin* ist, der himmlischen Athene nachweben will (Nonn. l. c.), aber ein dickes, grobes Gewand webt. Und so wechselt denn in diesem Ideengange Aphrodite ihre Rolle mit der Persephone. Die *Form* des Gewebes dieser Weberinnen ist gut; aber der materielle *Stoff* dieses Erdenleibes täuschet die Meisterin, und sie durch ihn. Die dicken Gewänder dieses Leibes bestehen nicht. Aber die Herrscherin der feuchten Sphäre, die Tochter des Meeres, schmückt sie täuschend aus mit Perlen aus dem tiefen feuchten Grunde.

Diese kosmologische Betrügerin aber wird, von einer andern Seite gesehen, wieder zur täuschenden und schmeichelnden Liebesgöttin; das Gewebe ihrer Hände wird zu einem

1) Ritter (in der Vorhalle der Europ. Völkergesch. p. 63.) findet in dem Griechischen Ἀπάτουρος noch einen Anklang des Indischen Wortes Awatar oder Awatur. So viel ist gewiss, dass die Griechen die herübergenommenen orientalischen Begriffe in *ihrer* Hellenischen Sprache genialisch fortzubilden wussten.

verschönernden Zaubergürtel, woran sie die Welt gefangen führt (Nonn. l. c.)[1]. Nicht aber an die mystischen Gewänder und Binden der Weberin Aphrodite müssen wir denken, wenn wir hören, dass im öffentlichen Tempeldienste zu Corinth, Cyprus, Eryx u. s. w. die Jungfrauen ihren Gürtel der Aphrodite weihten; sondern diess geschah in etwas anderm Sinne. Der Jüngling aber, der auf jener Vase in den Tempel der Aphrodite eilt, will ihr seine Gaben darbringen als *Neophyt;* er ist ein Knabe, dem so eben das Haar geschoren worden, wie es zu Athen an den Apaturien geschah. Es ist eine *Seele, die in das feuchte Reich der Libera und Aphrodite herabgekommen ist*, die nun zwischen den grossen Binden durchgeht, und sich selber schon mit einem Gewebe schleppt.

Haben wir bisher den Seelenweg abwärts in den Leib verfolgt, so blicken wir nun auch auf Kunstwerke, die den *Weg aufwärts* darstellen. Hierher gehört wohl die Kehrseite der berühmten Vase bei Millin (Peint. d. vas. ant. T. II. pl. 32.), mitgetheilt in den Abb. z. S. u. M. Tab. XIV. 2ter Ausg. die Vorderseite aber auf der T. XIII. Hier ist eine Vorstellung aus den Attischen Thesmophorien: Ceres gibt dem *Triptolemus* das Samenkorn. Oben ist Zeus, dem *Hermes* etwas meldet, dann *Proserpina*, die eben aus der Oberwelt ankommt, neben ihr eine *Hora* (der *Frühling*)[2]. Es ist der Spruch des Zeus vorgestellt, wonach Proserpina dem Pluto zum Eigenthume bleibt, und nur einen Theil des Jahres bei ihrer Mutter. Also Tod und Leben, das in die Erde gesenkte und verjüngt wieder hervortreibende Samenkorn. Die Kehrseite ist schon etwas schwieriger. Ein nackter Jüngling mit dem Stabe in der Hand tritt aus einem mit Ionischen Säulen verzierten Tempel, an dessen Eingang ein Hund sitzt. Neben

1) Ueber den Gürtel der Venus s. Heyne im Excurs zum vierzehnten Buche der Iliade.

2) Welcker's Ansicht s. in der Zeitschr. f. alte Kunst I. p. 105 sq.

dem Tempel steht ein anderer nackter Jüngling, mit einem Gewande auf dem Arme. Auf der andern Seite eine bekleidete weibliche Figur mit einer Patera (oder wohl einem Spiegel), oben ein dritter Jüngling, nackt, mit Früchten auf einer Schüssel; auf der andern Seite oben eine bekleidete Frau mit dem Mysterienkästchen und einem bebänderten Kranze. Den Rand der Vase umgibt ein Laubgehänge von Epheu; auch sind Masken angebracht, die man auf Bacchische Vorstellungen bezieht (s. Millin l. c. p. 50.). In der Hauptperson erkennt Visconti richtig den Liebling der Ceres, den Heilmann und Heiland *Iasion*, den Vater des *Saatenreichthums* (des *Plutus*). Weniger genügt es, wenn der *Hund* bloss als ein dem Iasion als Jäger zukommendes Thier betrachtet wird. *Er ist der Wächter der Götterpforte im Steinbock* (Clem. Alex. Strom. V. c. 7. p. 671. Potter.) [1]), und die ganze Vorstellung ist jener

1) Zur Einsicht von der Richtigkeit dieser Deutung halte man nur folgende Sätze fest: 1) *Iasion* ist in Samothrace und Creta Liebling der Ceres Cabiria; er ist ihr was Esmun (der *Achte*) der Astronoë von Phönicien ist. 2) Iasion ist in Samothrace *Heiland* in jedem Sinne. 3) Was Iasion in Samothrace ist, ist Asklepios zu Epidaurus: Heiland in jedem Sinne. 4) Am *achten* Tage der Eleusinien ist er Beisitzer der Ceres — wie Iasion der Gott im Idäischen Systeme. 5) Der *Hund* ist Aesculaps altes Attribut (s. Paus. II. 27. 2.). 6) Folglich hat auch zu Eleusis der Heiland und Seelenführer *Asklepios-Iasion* den Hund des Heils und der Götterpforte. — Sickler (die Hierogl. in dem Mythus des Aesculapius p. 25 sq.) scheint das Symbol des Hundes in einem zu beschränkten Sinne zu nehmen; s. Heidelb. Jahrbb. der Lit. 1821. I. p. 10. [Schon Böttiger in den Vasengemälden (p. 203.) hatte von der Kehrseite dieses Vasenbildes abweichende Vorstellungen, und wollte in der ganzen Scene nichts weiter finden, als die Darstellung der heroïschen Ehren (τῶν ἐναγισμάτων), die man einem verstorbenen jungen Eingeweiheten erwiesen habe, vergl. auch Raoul-Rochette im Journal des Savants 1830. p. 711. Auch O. M. v. Stackelberg, die Gräber der Griechen, hat sich gegen meine Ausdeutung der Rückseite dieses Vasenbildes erklärt (I. p. 37 sq. Man vergl. auch Guigniaut's Note 23. zu diesem Capitel.). — Aus diesen Hinweisungen auf entgegengesetzte Ausdeutungen wird der billige Leser sich ohne Weiteres überzeugen, wie wenig ich geneigt bin, alle Einzelnheiten der

vergötterte *Eleusinische Heros Iasion, der in der Thüre des Göttertempels neben dem Hunde mit dem Wanderstabe als Seelenführer erscheint.* Priesterinnen und Hierodulen reichen ihm auf der einen Seite ihre Gaben dar, worunter das Mysterienkästchen zu bemerken ist, so wie das Diadem um das Haupt des Verehrten, und die mystische Binde, die an der Wand hängt. Auf der andern Seite nahen sich ihm, als dem vaterländischen Heilande, Attische Jünglinge, als Neophyten, die ihm auf der neu betretenen Lebensbahn nachfolgen wollen. Sie tragen ihre Gewänder, das Zeichen dieses Leibes. Er, wie sein Zwillingsbruder Triptolemus, soll ihnen auf ihrer Wallfahrt zu ernsten, edeln Bestrebungen Muster seyn, so wie im Tode der Führer ihrer Seelen in das Götterhaus [1]).

Vasenerklärungen hartnäckig in Schutz zu nehmen, die ich in den ersten Ausgaben dieser Symbolik gegeben hatte.]

1) [Seitdem ist das Fest der Apaturien ein Gegenstand vielfältiger Untersuchungen geworden (Man s. die Nachweisungen von K. Fr. Hermann im Lehrbuch der griechischen Antiquitäten I. §. 100. 102. p. 220 sqq. 225 sq. 3ter Ausg.). Diejenigen, die sich an die gewiss auch richtige Etymologie: *ἀπατόρια*, d. i. *ἑμοπατόρια* (*ὁμοπατούρια*, Väterversammlungen) halten zu müssen glauben, wollen nur die politische Seite dieser Feier gelten lassen, und von der mysteriösen nichts wissen, namentlich C. W. Müller (in Pauly's Real-Encyclop. d. class. Alterth.-Wiss. I. p. 592—595.). Andere unterscheiden die *mythische* Ansicht dieser alten Festfeier von der *geschichtlichen*, wie Döderlein in Ersch und Gruber's allgem. Encyclop. (IV. 387.). — Ich will hier weiter nichts beifügen, als die Frage: Sollte doch wohl ein so gelehrter Kenner der Griechischen Geschichte, wie Proclus sich allenthalben bewähret, die historisch-politische Bedeutung der Apaturien nicht eben so gut gekannt haben, als die theologische? Die Fäden, welche beide Seiten mit einander verbinden, liegen freilich nicht für gewöhnliche Augen offen zu Tage.]

Fünftes Capitel.

Amor und Psyche und die Weihen von Thespiä.

§. 1.

Einleitung.

Herrlich stellt uns dieser Mythus die angeborene Sehnsucht der menschlichen Seele nach einem Heile dar, das über jedes irdische Heil erhaben ist. Wir können ihn aber hier nicht in allen seinen Wendungen erfassen, sondern entwerfen nur Grundzüge der *Erotischen Mysterien zu Thespiä*, weisen den Grundgedanken jener Allegorie von Amor und Psyche im *Orient* nach, und betrachten seine nationelle Ausbildung in der Griechischen Geheimlehre.

Die niedrigste Stufe dieser Idee ist *Körperliebe*, *Eros* blosse Vergötterung des *Naturtriebes*, der *Körper* mit *Körper* vereinigt, und dadurch *Grund der Fortdauer* lebendiger Geschöpfe wird. Diese Form tritt hervor im Vorderasiatischen, Pontisch-Mysischen Dienste des Amor und der Venus und in dem Griechischen Eros zu Parium. Hierher gehört denn der *Priapus*, ein Sohn des Dionysos und der Aphrodite mit seinem ganzen Gefolge, lauter *thierische Regungen* und *Zustände* in ihren blinden Trieben. Hierher gehört auch die *Artemis Priapina* (Plut.

Lucull. c. 10 fin.), die *Venus Epitragia* (Plut. in Theseo c. 17.); das alte Bild der Superfötation, der *Hase*, und das Bild der thierischen Brunst, der *Bock* [1]).

Auch dem mittlern Griechenland war diese niedrigste Stufe nicht fremd, aber da ward Höheres an Niederes geknüpft. Wir wenden uns aber vorerst zum *Amor* von *Thespiä*.

Diese Stadt [2]) lag am Helicon. In ihrer Nähe auf dem Helicon war der Hain der Musen, mit den heiligen Quellen der Aganippe und Hippocrene, und der Libethrischen Höhle. Thracier und Pelasger sollten sich einst hier niedergelassen und die Erziehung der rohen Menschheit (also durch Bacchisch-Apollinischen Cultus) übernommen haben. Nördlich von Thespiä war der Sphinxberg, nordöstlich Theben, und am Wege dahin der Tempel der Cabiren, südwestlich der Tempel der Musen [3]). Im Lande des Thespier floss endlich

1) [Hierbei noch einige Andeutungen: Geburt des Priapos aus der Verbindung der Aphrodite mit dem Dionysos, s. Symbolik II. p. 435. 3ter Ausg. vergl. De Witte Lettre à Mr. E. Gerhard p. 28. Zu den Namen der Priapischen Begleiter (Athen. X. 442. p. 118. Schwgh.) kann gewissermassen der auf Vasen einem Satyriskos beigeschriebene Posthon (*Πόσθων*, s. Photii Lex. p. 384. Dobr. und Zur Gallerie der alten Dramatiker p. 106. not. 167.) gerechnet werden. Das auf einem Onyx eingegrabene Bild eines brünstigen Bockhirsches (*τραγελάφου πριαπίζοντος*, s. Zur Gemmenkunde p. 34. 152. not. 39.) kommt auf einer Athenischen Inschrift vor. Endlich: die Aphrodite *ἐπιτραγία* ist mit der Aphrodite *ἐπιτυμβία* verwandt (s. Plutarch. Quaest. Romm. 23. p. 101. Wyttenb. und vergl. Symbolik IV. p. 161. 2ter Ausg. und über die Verbindung des Priapus mit der Darstellung des Todes auf alten Denkmälern, Excurs von O. Jahn im Specimen epigraphicum in memoriam Kellermanni, Kiel 1841.]

2) Von ihrer Lage s. Pausan. IX. 31. p. 96 sqq. Fac. besonders Strabo IX. 25. p. 409. p. 441 sqq. Tzsch. Vergl. Müller's Orchomenos p. 381. Ueber die Verfassung und politische Stimmung der Thespier s. die Schrift von *Kortüm* zur Gesch. der Hellenischen Staatsverfassungen, Hdlbg. 1821. p. 84—88.

3) S. den Atlas zur Reise des jungen Anacharsis nr. 25. und das Kärtchen zu Müller's Orchomenos.

die Quelle, wo Narcissus im Spiegel des Wassers sich besah (s. Paus. IX. 31. 6. dazu Praeparat. ad Plotin. de Pulcr. p. LV.) [1]).

Von dem Cultus dieser Gegend spricht Pausanias (IX. 31. vergl. IX. 27. init.) so, dass man schliessen kann, der älteste rohe, steinerne *Eros der Thespienser* sey vielleicht auch noch blosse *Phallusherme* gewesen, gleich dem Priapus und gleich dem alt-Pelasgischen Hermes der Athener (Herodot. II. 51.). Aber wenn auch Lampsacener und Parier auf dieser niedern Stufe stehen geblieben, so bildete sich doch zu Thespiä ein geistigerer Dienst des Amor aus. Jener sinnliche, materielle Naturdienst ward geläutert, und bis zu den höchsten Ideen gesteigert, als mit ihm der Dienst der Musen, und die *Erotien* der Thespier mit den *Museen* (Musenwettstreite) vereinigt, als musicalische wie athletische Wettkämpfe damit verbunden worden waren (Athen. XIII. p. 561. E. p. 27. Schw.). Es wurden nämlich zu *Thespiä Erotien*, zu *Lebadea* aber die sogenannten *königlichen Erotien* und Trophonien gefeiert [2]). Es

1) [Wenn ich in dieser Stelle des Pausanias ebendaselbst die Vermuthung wagte: *Θεσπιέων ἐν τῇ γῇ ἡδονικῶν ἐστιν ὀνομαζομένη πηγή* (statt *ἡ δονάκων*), so scheint jetzt die Lesart einer guten Handschrift, welche *ἡ δινάκων* giebt, dieselbe einigermassen zu begünstigen (s. ed. Schubart et Walz III. p. 400.). Hiernach hätten wir in diesem Thespischen Wasser eine Quelle der *Lüstlinge*. In einer gedrängten Skizze dieser Erzählung (in den Geopon. XI. 24. p. 830. ed. Niclas.) heisst es in gleichem Sinne witzig von Narcissus: *ἐραστὴς ὁ αὐτὸς καὶ ἐρώμενος ἐγίνετο*. — Zu dem, was ich in der ausführlichen Erörterung (Symb. III. p. 549 sqq. 2ter Ausg.) über die Blume, worin Narcissus verwandelt wurde, gesagt habe, bemerke ich noch, dass sie als sehr kalt bezeichnet wird (Geopon. XI. 25. p. 830.). Ueber dieselbe (narcissus tazetta Linn.) lese man jetzt nach: Dierbach, Flora mythologica 145.]

2) Philemo Lex. Technolog. p. 42. ed. prc. Lond. v. *Λύκαια ἆθλα*. *Eros* ward nämlich selbst als *König* genommen, der die Schlüssel des Weltalls in seiner Hand hat, Orph. Hymn. LVIII. [57.]. Von der Verbindung des Musendienstes mit dem des Eros s. Plut. Amatorius init. Pausan. IX. 31. 3.

veredelt sich also der Hermes Ithyphallicus zum Hermes *ἐναγώνιος*, und Eros-Priapus wird *εὐπάλαμος*, der *handfertige, gewandte*, *sinnreiche* (Orph. H. l. c.). Eros, den *Musen* zugesellt, den Vorsteherinnen aller höhern Regungen des Geistes, fängt an, nach Weisheit zu streben, wird *Ἔρως φιλόσοφος* [1]). Diese Stufe der Erotien ist in die oben berührte dritte Periode der religiösen Entfaltungen des Griechischen Geistes zu setzen, in die Reformirung des Bacchischen orgiastischen Naturdienstes durch reine Apollinische Lehre. Hier werden als Priestersänger, die von Eros gesungen, aufgeführt *Olen*, *Orpheus* und *Pamphos* (Paus. IX. 27. 2.), *Hesiodus, Sappho;* auch gehört hierher der 5te und 57ste Orphische Hymnus. Diese bildeten die verschiedenen Genealogien des Gottes, deren Cicero (de N. D. III. 23. p. 626. vergl. Valckenaer Diatrib. Eurip. XV. p. 154—161.) drei anführt. Anders noch hatte Olen gesungen, der Ilithyia des Eros Mutter nennt, wogegen Hesiodus zuerst das Chaos und dann die Gäa, den Tartarus und den Eros setzte (Pausan. IX. 27. 2. Hesiod. Th. 116 sqq.). Aber auch Idäische Mysterienlehre, vom Pontus und von Phrygien her, mag in Thespiä aufgenommen worden seyn; d. h. astronomische Lehrsätze, verbunden mit Feuerläuterung und Lichtweihen (Spuren s. bei Pausan. IX. 27. 5. IX. 25. 5. Arcad. 31. 1. vergl. Herodot. II. 44.). Demnach gestaltet sich die Thespische Religion und Weihe also:

Als Grundwesen erkennen wir *Demeter*, jene *Ceres velata*, die man noch auf Münzen der Thespier sieht; dann 2) die *Musen* mit *Hercules*, dem Idäer, dem sternkräftigen Musenführer, Hercules Musagetes; 3) *Hermes* und die *Musen*, die

1) Plat. Sympos. c. 29. p. 430 sq. Bekker. Ueber die *politischen* Erscheinungen und Wirkungen der Erotischen Institutionen s. die Ausleger des Platonischen Gastmahls p. 21 sq. ed. Wolf p. 213. Ast. die Schriftsteller über Creta's und Sparta's Sitten und Gesetze, Meursius, Cragius, Manso, Hoeck u. A. namentlich Kortüm a. a. O. p. 89 sq. und Neumann Rerum Creticar. Specimen C. X. p. 124 sq. [— Ueber den Eros-Dienst bei den Kretern und Spartiaten s. K. O. Müller, Dorier I. p. 407.]

auch bei dem Fackellaufe zum Altar des Prometheus in Athen[1]) hervortreten; endlich 4) *Eros*, Sohn der Urania, der *himmlische*. Er ist der *Vermittelnde*, *Verbindende* (Ἔρως, ἔρος, von ἔρω, ich knüpfe, verknüpfe), der Leiber und Geister, Irdisches und Himmlisches vereint, der den Opferduft und die Gebete und Lieder der Menschen an die Götter, und der Götter Verordnungen und Verheissungen an die Menschen bringt Plat. Sympos. c. 28.), der *Bogen und Pfeile weggeworfen*, und dafür *die Leier genommen hat*. Diese alte Mysterienlehre, deren Hauptsatz ist: der Zwiespalt ist der Grund der irdischen Dinge, darauf folgt Versöhnung, Aufhebung dieser wirklichen Welt und Auflösung in ihren Grund, also: Abfall und Rückkehr — gibt demnach folgende natürliche Elemente:

Ceres, die Allmutter und Vorsteherin der Weihen;

Hercules, ihr Camillus oder Ministrant, der den Weg nach oben zum Olympus durch Flammentod wandelt.

Diese Lehre war allegorisch niedergelegt in den sinnvollen Mythus von *Hylas*, dem in der Quelle versunkenen Jüngling, und in den von *Narcissus*, dem erstarrenden und in dem feuchten Spiegel der Quelle als Todesblume sich verkörpernden Jüngling[2]).

1) Pausan. I. 30. 2. vergl. die Briefe üb. Hom. u. Hes. p. 194 sqq.

2) Dieser Mythus erscheint in dem Erotischen Musendienste von Thespiä als Warnungsbild, und zeigt uns *die zweite Stufe der Liebestheorie*, wo die Seele, in Erinnerung ihres *ursprünglichen Wesens*, wie sie in Gott war, sich selber sucht; wo sie aber, weil sie ihr *individuelles* Selbst (den Schein ihres Wesens) noch irrig für das Wesen selber nimmt, in dieser Selbstsucht (φιλαυτίᾳ) erst zerfliesst, und dann als Trauerblume, als narcotische Grabespflanze, wieder gewinnt.

§. 2.

Narcissus[1]).

Er ist, so lautet die Fabel, Sohn des Flusses Cephissus und der Nymphe Lirioessa; ein Jüngling von ausserordentlicher Schönheit, edeln Bestrebungen zugethan. Ermüdet kam er einst an eine Quelle, und als er darin sein eignes Bild erblickte, wurde er wie von einem Zauberschlage berührt; trunken von seines Leibes Schönheit, sah er beständig starr in den Wasserspiegel, bis er so sich selbst verzehrend seinen Tod fand. Bei der Quelle aber wuchs eine Blume gleiches Namens aus der Erde hervor. Etwas abweichend erzählt den Mythus Conon (Narr. 24. p. 263. Gal. p. 20. Kanne).

Pausanias (IX. 31 fin.) läugnet auf des Pamphos Auctorität diese Entstehung der Blume. Sie sey, sagt er, die Blume des Truges, durch welche Proserpina von Pluto berückt worden. Sophocles (Oed. Col. 683. ib. Schol. Natal. Com. IX. 16. Cornut. de N. D. c. 35. Pausan. IX. 31. init.) nennt die Narcisse den Kranz der grossen Göttinnen: diese sind entweder Ceres und Proserpina oder die Erinnyen. Auf jeden Fall hatte die Blume auf die Unterwelt Beziehung (s. Plin. H. N. XVIII. 26. 65. vergl. die Ausl. zu Virg. Georg. IV. 122.). Die Blume sollte ihren Namen haben von der ihr eigenen be-

1) Die Quellen dieses Mythus sind nachgewiesen in der Praeparatio ad Plotin. de Pulcr. p. XLV. besonders Eustath. ad Iliad. II. 498. p. 201. Bas. Eudoc. Viol. p. 304. Ov. Met. III. 342. ib. intt. Paus. IX. 31.

täubenden Kraft, von ναρκᾶν [1]), und war darum dem Orcus zugeeignet: denn sie zog herab in die feuchte Tiefe, aus der sie gekommen.

Betrachten wir die Abkunft des Narcissus genauer, so finden wir, dass der Name seiner Mutter *Lirioessa* oder *Liriope* den Begriff des *Süssen*, *Sanften*, der *Lust* in sich enthält [2]), und wir müssen bei diesem Sohne eines Flusses an den *Fluss der Lust*, an die *fliessenden Genüsse* denken, in denen das menschliche Leben zerrinnt und zerfliesst (vergl. Nonn. Dionys. XI. 322 sq. XV. 352.). Einige unter den Alten sahen aber in jenem dem Narcissus so verderblichen Flusse den *Fluss des Lebens*, nämlich des materiellen Lebens; welche Geburt *im Feuchten* (d. i. in den Wassern des materiellen Mutterleibes) Verwesung und Untergang zur Folge hat [3]). Wenn uns Conon (a. a. O.) erzählt, Narcissus habe die Liebe des *Aminias* verschmäht, so heisst diess: die Liebe des *Edleren* (ἀμείνονος) verschmähte er in kalter Selbstsucht. Platonische Philosophen aber waren es besonders, welche diese in so viele Mythen und Bilder eingekleidete Lehre von dem Herabsinken der menschlichen Seele aus den höhern Sphären in irdische Körper weiter ausbildeten. Man lese nur die Untersuchungen des Proclus in Plat. Tim. p. 338 sqq. in Alcib. I. c. 32. p. 108. ed. Cr. und das. c. 39. p. 116. Im ächt Platonischen Sinne hat Ficinus diese Allegorie ergriffen und fortgeführt (Com-

1) Plut. Sympos. III. p. 632. Wytt. Νάρκισσος: *Starrblume.* Vergl. Theophr. Hist. Plant. VI. 6. ib. Scal. et Boden a Stapel p. 657 sq. Schneider Index ad Scrr. R. Rust. s. v. Bekkeri Anecdd. Gr. I. p. 50. Athenäus XV. p. 480. Schw. Hesych. I. p. 181. Alb. Sprengel Gesch. d. Botan. I. p. 31. vergl. auch Clem. Alex. Paed. II. 8. Artemid. Oneirocr. I. 77. p. 107. und II. 7. p. 139. Jacobs Animadvv. ad Anthol. Gr. I. 1. p. 105. und III. 2. p. 279.

2) Etymol. M. s. v. λειριόεις, Apollon. Lex. Hom. s. v. Heyne ad Iliad. III. 152.

3) S. die Ansicht des Anonymus de Incredibb. c. 9. in den Opuscc. mytholl. p. 88. sq. ed. Gale.

mentar. in Platon. Conviv. c. 17. p. 1165. D. E. ed. Frcf.), dessen Ansicht auf Folgendes hinausläuft: Die *Seele* suchet ihr *Selbst*. Suchet sie es, wie es jetzt ist, in der Wirklichkeit, gefällt sie sich in diesem bedingten Seyn, in diesem abgeblassten, wesenlosen Leben, so muss sie über der Täuschung (da sie dadurch doch nicht befriedigt werden kann) trauernd zerfliessen. Nur wenn sie ihr Selbst sucht, wie es war und wie es wieder seyn soll, das wesenhafte, das göttliche *Selbst* — nur in dem Blicken und Ringen aufwärts, zu ihrer *Idee*, kann sie Heil und Glückseligkeit finden. Auf ähnliche Weise drückt sich Plotinus aus (de Anima p. 381.).

In denselben Mythenkreis gehört denn auch der Begleiter des Herakles, *Hylas*, den die Nymphen bei der Quelle rauben, und der nun nicht weiter seinem Führer, welcher unverwandt in die höhern Sphären emporsteigt, folgen kann. Schon sein Name (von ὕλη) deutet diess an.

Diese Mythen wurden alle Gegenstand der Bildnerei. Ein Gemälde aus Herculanum s. in den Abb. zur S. und M. T. XXXIX. n. 1. 2ter Ausg. Andere Denkmale finden sich in dem Mus. Florent. III. tab. 71. bei Winckelmann Monumm. antt. inedd. nr. 24. Visconti im Mus. Pio-Clem. T. II. p. 60 sqq. Millin peint. d. Vas. antt. T. II. p. 50.

§. 3.

Eros.

Narcissus ist also das Bild der *im Scheine abwärts versunkenen Seele;* der himmlische Eros hingegen der gute *Genius* und Führer zur Weisheit und Glückseligkeit, der aus dem körperlich Schönen den Widerschein der göttlichen Schönheit hervorlockt. Er ist nach einer Genealogie (Plut. in Amatorio c. 20.) Sohn der Iris und des Zephyrus; und davon gibt Plutarchus eine doppelte Auslegung, welche man am besten bei ihm selbst nachliest. Wenn die Dichter oft zur gewöhnlichen Bezeichnung der Liebesqualen vom Amor als vom *Feuergebornen* redeten, oder die Liebe den *Wetzstein der Seele* nannten (Anthol. Gr. T. II. p. 128. [p. 115.] und dazu Jacobs p. 344.), so dürfen wir nicht zweifeln, dass dergleichen Bilder in der mysteriösen Sittenlehre der Griechen ihren geistigen und ethischen Sinn hatten.

Jenes Zerfliessen und Erstarren des Narcissus ist der *Seelen Tod.* Diesem wollte Socrates entgehen. Daher führt ihn Diotima vom *Körper* zur *Seele*, von der Seele zum *Genius* (Engel) und durch dessen Hülfe zu *Gott* zurück. Zu diesen Genien gehört auch Eros, wie wir ihn aus Plato [1]) kennen

1) Sympos. p. 203. p. 429 sq. ed. Bekk. c. 29. ed. Ast., wo ein Orphischer Mythus behandelt wird, nach Proclus in Platon. Parmenid. ap. Bentl. Epist. ad Millium, Opuscc. philoll. p. 551 sq. Lips. [vergl. jetzt Proclus in Platonis Alcib. pr. cap. 20. p. 66. ed. Creuzeri, Tom. II. p. 181.

lernen. „Als Aphrodite geboren war, hielten die Götter ein Fest. Poros, Sohn der Metis, berauschte sich dabei vom Nectar. Bettelnd kam Penia; sie suchte, als Poros in Zeus Garten schlummerte, ihrer Dürftigkeit wegen ein Kind von Poros zu erzeugen, und empfing den Eros. Dieser, an der Aphrodite Geburtstag erzeugt und von Natur Liebhaber des Schönen, ist Begleiter der Aphrodite. Er selbst aber ist arm und nicht schön, und, gleich seiner Mutter, stets bedürftig. Nach seinem Vater aber stellt er dem Guten und Schönen nach, ist kühn und heftig, ränkevoll, philosophirend, Zauberer, Giftmischer und Sophist. Seiner Natur nach ist er weder unsterblich noch sterblich. Die Weisheit ist eines der schönsten Güter. Eros aber ist die Liebe zum Schönen, also ist Eros nothwendig ein *Philosoph*, und als Philosoph steht er zwischen den Weisen und den Unverständigen in der Mitte."

Damit hängt die *Plotinische* Theorie des *himmlischen Eros* und über die *Liebeskunst* zusammen. S. darüber die Praeparat. ad Plotin. de Pulcrit. p. CIV sq. Plotin. περὶ διαλεκτ. p. 19—21. Bas. [p. 39 sqq. ed. Oxon.] vgl. Plat. Republ. VII. p. 522. p. 142 sqq. Bip. p. 339. Bekk.

ed. Cousin. Philo, Leg. Allegor. II. 62. III. 248. Pfeiff. Plutarch. de Ei Delph. p. 593. ed. Wyttenb.]

§. 4.

Bildliche Darstellungen aus dem erotischen Kreise.

Auch hier schritt die Kunst Hand in Hand mit Sprache und Poesie von dem bloss *priesterlichen Zeichen* und rohen Fetischbilde bis zur Darstellung der verschiedenen *Zustände* fort, die der Liebe im leiblichen und geistigen Verstande eigen sind [1]). Das älteste Bild des Amor zu Thespiä (Paus. IX. 27.) war ein schlecht bearbeiteter Stein, an dessen Stelle aber bald der herrliche Amor des Praxiteles trat [2]). Auch ein Eros des Lysippus von Erz und einer von Marmor von Metrodorus aus Athen, eine Nachahmung des Praxitelischen, war zu Thespiä. Zu Athen sah man in *Einem* Tempel der Aphrodite mehrere Bilder des erotischen Kreises. Vorerst die Ἀφροδίτη Πρᾶξις, die zum Ziele führende, neben ihr die Πειθώ, der Genius der Ueberredung [3]), die Παρήγορος, Tröstung über den Verlust des Geliebten; diese beiden von Praxiteles. Scopas fügte drei Genien der Venus bei: *Eros* (s.

1) S. besonders den trefflichen Hymnus auf den Eros in der Antigone des Sophocles v. 796 sqq.

2) S. über ihn Junius in Catal. Artificum p. 179. [Sillig Catalog. p. 385. K. O. Müller Handb. d. Archäolog. p. 119.] vergl. Lucian. Amor. 11. (T. II. p. 409. Hemst. T. V. p. 268. Bip.) Paus. I. 20.

3) Ueber die dichterische und bildnerische Versinnlichung des *Liebeszaubers* s. Böttiger über das Vasenbild bei Millingen pl. 42. in der Minerva 1820. p. 489 sqq. [S. jetzt die Angabe der Abbildungen in dieser dritten Ausg. der Symbol. nr. 41.]

Plutarchi λείψανα τοῦ περὶ ἔρωτος Vol. X. p. 851 sq. Wytt.), *Himeros* (das Liebesverlangen) und *Pothos* (die Sehnsucht: Pausan. I. 43. 6.). Hier ist also *Ein Grundbegriff, Liebe,* in seine verschiedenen Momente und Zustände zerlegt [1]).

Hierher gehört auch noch der Anteros (Ἀντέρως), nach Cicero (de N. D. III. 23.) des Ares und der dritten Aphrodite Sohn, welches auf Samothracische Priesterlehre schliessen lässt, deren Elemente *Streit* und *Einigung* wären. In Athen war ein Altar des *Anteros*, als eines *verschmähte Liebe rächenden Genius.* Die Veranlassung erzählt Pausanias (I. 30. init.). Zu Elis war ein Bild des Anteros, als eines gegen den Eros *kämpfenden* Genius (Paus. VI. 23. 4.), wo durch den Mittelbegriff: *Wettstreit im Lieben*, *wetteifernder Genius* der Liebe, die Idee der *Gegenliebe* gegeben ist (Procl. ad Plat. Alc. I. c. 43. p. 127. ed. Cr. vergl. Paus. VI. 23. 2. IX. 28.). Aus den Stellen des Pausanias lässt sich das in neuerer Zeit bestrittene hohe Alter *dieser* Idee unwidersprechlich darthun, wo *Hercules* als *Beisteher* (παραστάτης) der *Ceres* und *Proserpina*, in gleicher Eigenschaft mit *Eros* und *Anteros* (die deren *Ministranten* heissen) vorkommt im *Idäisch-Samothracischen System*, das in Böotien, wie in Elis, herrschend gewesen zu seyn scheint. Noch eine andere Seite des Samothracischen Systems in dieser Beziehung zeigt Plinius (H. N. XXXVI. 4. 7. p. 727. Hard.), wo *Aphrodite*, *Phaëthon* und *Pothos* mit einander in Verbindung stehen. [S. Plin. XXXVI. 4. 7. vergl. Pausan. I. 43. 6., wonach zwei Gruppen des Scopas zu unterscheiden sind, die Samothracische und die Megarische vergl. K. O. Müller Handb. p. 115 u. 591. 2ter Ausg. und meine Angabe der Abbildungen unten nr. 41.]

1) Siehe Plat. Cratyl. pag. 120. Heind. und Cr. ad Plot. de pulcr. pag. 213 sq.

§. 5.

Amor und Psyche.

Die ausführliche Erzählung dieses Mythus steht beim Appulejus (Metamorph. IV. c. 83. p. 300. bis VI. c. 125. p. 429. Oudend.). Summarisch dargestellt bei Fulgentius (Mythologicon III. 6. p. 715 sqq. Staver.): „Ein König und eine Königin hatten drei Töchter. Die beiden ersten waren bald verheirathet; die dritte, Psyche, war so wunderschön, dass keiner um sie zu freien wagte, sondern man ihr Ehrfurcht, ja Opfer zollte. Venus, erzürnt, befahl dem Cupido sie zu züchtigen. Aber dieser liebt sie beim ersten Anblick. Apollo's Orakel spricht, Psyche soll mit einem Leichenzuge auf einen Berg geführt, und dort einer Schlange zur Braut überliefert werden. Es geschieht. Die Eltern verlassen sie auf dem Berge. Da trägt sie Zephyrus in ein goldenes Haus, wo nur Stimmen ihr antworten, wo ein ungesehener Gatte sich ihr in der Finsterniss naht und sie immer vor Tages Anbruch verlässt. Die Schwestern beweinen ihren Tod auf dem Berge. Psyche lässt sie, gegen des Gatten Verbot, durch den Zephyr herunterholen. Die Schwestern beneiden ihr Glück und rathen ihr den schlafenden Gatten (den Drachen) zu tödten. Sie sieht ihn beim Schein einer Lampe; vor Schreck und Erstaunen über die himmlische Schönheit des schlafenden Amor verschüttet sie einen Tropfen Oel und erweckt den göttlichen Schläfer. Amor verlässt sie unter Vorwürfen über ihre Neugier. Psyche wird trostlos, will sich

in den Fluss stürzen und sucht ihn darauf in allen Tempeln. Endlich kommt sie in der Venus Pallast. Da muss sie drei Züchtigungen von der Göttin, drei Prüfungen auf Erden, und drei Versuchungen in der Unterwelt aushalten. Alle besteht sie bis an die letzte. Da muss sie nämlich bei der Proserpina eine angeblich mit Schönheitssalbe gefüllte Büchse holen, welche sie gegen das Verbot öffnet, worauf ein tödtlicher Dampf hervorquillt und sie zu Boden wirft. Amor bringt sie aus Mitleiden und Liebe ins Leben zurück. Venus ist versöhnt. Psyche wird auf Juppiters Geheiss unsterblich und auf ewig mit Amor, ihrem Gatten, verbunden. Eine festliche Hochzeit (*ἱερὸς γάμος*) ist das Ende ihrer Leiden und der Todestag ihrer neidischen Schwestern, welche sich von einem Felsen herabstürzen."

Zu einer andern sinnigen Allegorie gab die Bedeutung des Wortes *ψυχή* Veranlassung: *Seele* und *Schmetterling* (Hesych. s. v. *ψυχή*, ib. intt. Aristot. H. A. V. 19. [Schneid. 17.] §. 1. Schol. Nicand. Theriac. v. 760. p. 108. Schneid.). Hier lag nun der Gedanke nahe: Der Schmetterling ist dem Lichte zugewandt; aber dieser edle Trieb stürzt das Thier oft in den Flammentod. Die Raupe aber in der Puppe ist ein feuchtes Thier. Gerade so hat die Seele, in die feuchte materielle Welt herabgesunken, ihre Freiheit verloren. Aber sie sprengt die Schale wieder: die Raupe fliegt, mit den Farben der Iris bekleidet, als Schmetterling empor und lässt die Hülle zurück; so fliegt auch die Seele empor in den Himmelsraum und flüchtet sich wieder in ihre lichterfüllte, herrliche Heimath [1]). Die

1) S. die Ausführung dieser Ideen bei Plut. Symposs. II. 3. p. 636. C. p. 579. Wytt. Plut. Consol. ad uxor. p. 611. F. p. 465. Wytt. Plut. fragm. de Anima p. 133. ad calc. Plut. de S. N. V. und T. V. part. 2. p. 724. Opp. Plut. ed. Wytt. vergl. Plat. Cratyl. p. 399. d. p. 57. Heind. [vergl. Stobaei Florileg. nr. 119. p. 465. ed. Gaisford und Io. Laurent. Lydus de menss. IV. 82. p. 282—284. ed. Röther; welcher Artikel so schliesst: *Ψυχὴν δέ που τὸν τοιοῦτον σκώληκα καλεῖσθαι συμβαίνει*, „gewöhnlich wird eine solche Raupe Psyche genannt", der andere Name war

Kunstwerke in den ältesten Tempeln Griechenlands geben uns Kunde von dem ganzen allegorischen Bilderkreise von Amor und Psyche, der also weit älter, als Appulejus, ist [1]).

κάμπη. In der sehr verdorbenen Stelle des Plutarch. Consol. ad uxor. l. l. muss man mit David Jacob van Lennep lesen: ἐκ κάμπης. Alsdann gewinnt man folgenden Satz: „Die Seele ist zwar gefangen von dem Körper, bleibt aber nur kurze Zeit in ihm; denn, von den Göttern befreit, kehrt sie, als ob sie sich von einer feuchten und weichen *Raupe* losreisse, zu ihrem Wesen zurück." Bei den Rhodiern hiess diese Raupe Phaläne, φάλαινα. Man vergl. noch in Böttiger's gleich anzuführender Schrift, die Fabel von Amor und Psyche, den Abschnitt VIII. p. 413 sq., betitelt: *Der sich selbst verbrennende Nachtfalter.*]

1) Vieles gehört hierher aus der Griechischen Anthologie. Von Kunstwerken vergl. ausser dem Vielen, was das Museum Florentinum und Montfaucon in der Antiquité expliquée Vol. I. c. 3. 24. 25. darbieten: Hirt myth. Bilderb. II. 4. tab. 30—32. Millin Gal. myth. nr. 195—199. vergl. nr. 342. 382. 383. Thorlacius in den Proluss. acadd. T. I. nr. 20. sect. II. p. 341—358. Abb. zur S. u. M. T. XXXVII. unten, Tab. LIII. L. nr. 3. XLVIII. nr. 1. (LI. nr. 5.) und LVI. nr. 3. nebst der Erkl. p. 25 f. p. 27. 2ter Ausg.

§. 6.

Fortsetzung.

Alte und Neuere haben viel an diesem Mythus gedeutet und gedeutelt. Die Ausdeutung des (Christen) Fulgentius, die seiner Erzählung angehängt ist, kann man (l. c.) bei ihm selbst lesen. Seine Schrift steht in den Sammlungen der Lateinischen Mythographen.

Thorlacius (l. c.) vermuthet, das Ganze sey ein moralischer Mythus, der den Zweck habe, die Gefahren der ehelichen Treue (besonders in den Zeiten der Entartung Griechenlands), zugleich auch das Bild einer geprüften und siegenden Treue darzustellen.

Weit richtiger ist die Ansicht von *Hirt* (in den Schriften der Berl. Acad. 1816.): „Diese Fabel ist eine Versinnlichung des Schicksals der menschlichen Seele. Sie, göttlichen Ursprungs, ist hier im Kerker (im Leibe) dem Irrthum unterworfen. Daher stehen ihr Prüfungen und Läuterungen bevor, um der höhern Ansicht der Dinge und der wahren Lust hier und dort fähig zu werden. *Zwei Eroten* begegnen ihr: der irdische, der Verführer, der sie zum Irdischen herabzieht; der himmlische, der ihren Blick zum Urschönen und Göttlichen lenkt, der, über seinen Nebenbuhler siegend, die Seele als seine Braut heimführt“ [1]).

1) [Seit Erscheinung meiner zweiten Ausgabe hat Jul. Sillig eine Abhandlung des sel. *Böttiger* aus dessen Papieren (in desselben Ideen

Zum richtigen Verständniss des Mythus denke man an die Spuren des *Samothracischen* (Cabirischen) und *Orphischen* Ursprungs dieser Erotischen Mysterien (§. 4. extr.), an den vermuthlich *Orphischen* Mythus im Gastmahl des Plato (§. 3.), an den dem *Lichte* zufliegenden Schmetterling, die verbotene *Wissbegierde* als Quelle des Unheils — vermuthlich ein Ueberbleibsel alter *Lehre*, wovon das erste Buch Mosis in der Geschichte des Falles Kunde gibt.

Es liegen allerdings der ganzen Allegorie von Amor und Psyche die Begebenheiten einer *mystischen Ehe* zum Grunde; die Mysterien des Amor und der Musen waren *eheliche Weihen.*, Ueberhaupt ward in der Mysterienlehre die Ehe in einem sinnigern und tief geistigen Sinne aufgefasst. Aber es verband die Griechische Priesterschaft und der Pythagoreerbund symbolisch mit der *Ehe* eine mysteriöse Lehre, von der *Monas*, als Mann, und von der *Dyas*, als Weib. Diese Dyas ist Ursache der Zeugung, aber auch des Zwiespalts und Unheils. Die *Seele* ist zwar auch eine *Dyas*, aber ihr göttlicher Theil strebt nach dem *Einen*, wodurch sie Form und Gestalt (εἶδος) gewinnt.

Also eine Lehre von der *gefallenen Seele* zeigt sich uns, unter der Form *Pythagoreischer* Zahlentheorie. *Trennung* (*Entzweiung*) und *Vereinigung* unter der Allegorie von *Verlieren*

zur Kunst-Mythologie II. p. 395—541.) bekannt gemacht, die mit der diesem Archäologen eigenen Allbelesenheit unter lichtvollen Gesichtspunkten fast Alles zusammenstellt, was alte und neuere Schriftsteller und Künstler über *die Fabel von Amor und Psyche* gegeben haben, und mich berechtigt, statt in Einzelnheiten einzugehen, meine Leser auf die reichen Belehrungen, die ihnen dort geboten werden, zu verweisen. — Und dennoch leidet diese Schrift an einem wesentlichen Mangel, nämlich dass die Verknüpfung des Mythus und der Symbole von *Narcissus* versäumt worden, die, wenigstens in den Weihen von Thespiä mit dem Eros-Cult organisch zusammenhingen; — ein Versäumniss, welches erschöpfendere Belehrung über den *ganzen* tiefen Sinn dieses Mythus und Cultus verhindert hat.]

und *Wiederfinden* des *Geliebten*, unter den Bildern von *mysteriöser Ehe* — ist der Inhalt vieler Poeme des Morgenlandes, welches überhaupt von jeher Gedichte mystischer Liebe besass [1]). Besonders gehört hierher auch die Indische Dichtung *Gitagovinda* (s. Jones a. a. O.), deren Inhalt manche Aehnlichkeit mit der Allegorie von Amor und Psyche hat; besonders aber mit dem Hohenliede des Salomo (s. *Kistemaker* Cant. Canticor. illustratum, Monasterii 1820. p. 28 sqq. p. 70 sq. p. 73 sqq. *Umbreit* Einleitung zu [Salomons] Lied der Liebe, Gött. 1820. p. 12 sqq.).

Die Allegorie von Amor und Psyche kam den Spuren zufolge zu den Griechen als eine Art von *Persischer Weihe* [2]), durch Priestercolonien nach Samothrace, Thracien und Böotien verpflanzt. Ihre Grundlage ist: *Entzweiung* und *Einigung*, *Abfall* und *Rückkehr*. Nämlich *Gott* die *selige Einheit* und *Einigung* in sich selbst; die *Seele* (*Welt*- und *Menschenseele*) in *Entzweiung* mit ihm, dem Quell alles Daseyns und Lebens; die *Liebe* ist eine *Offenbarung*, als *Eigenschaft* und *Personification Gottes*. *In dieser Eigenschaft, als Liebe, zieht Gott die von ihm getrennte Seele* (und *Welt und Menschheit*) *wieder an sich und vereinigt sie mit sich.* Nun war Ceres als Ἐλευσίνη eben jene entzweite und wieder vereinigte Seele selbst, und darauf mag sich ein Theil der Eleusinischen Gebräuche bezogen haben. In Thespiä, wo wir die Ceres Cabiria und velata finden, stellten dann die Mysterien des Eros jenen Grundgedanken als ein Suchen und Wiederfinden des himm-

1) S. Jones on the mystical poetry of the Persians and Hindus, Asiat. Res. Vol. III. p. 165 — 178. Pend-Nameh c. XVII. p. 60. ed. Silv. de Sacy, auch c. LII. p. 165.

2) Man denke an *Mitra* (Herodot. I. 131.) als Aphrodite Urania, s. oben I. p. 227 sqq. 3ter Ausg. Denn in den Mithrasweihen wurden die Veränderungen der *menschlichen Seelen* in verschiedenen Körpern vorgestellt; Porphyr. de Abst. IV. §. 16. p. 351. Rhoer.

lischen Amor vor. Die Pythagoreer endlich stellten dieselbe Idee nach ihrem Zahlensysteme dar, und gaben zugleich, die Würde der *Frauen* im bürgerlichen Vereine und in religiösen Dingen anerkennend, der *Ehe*, der *ehelichen Liebe* und dem häuslichen Leben einen edleren Ton und ein seelenvolleres, geistigeres Wesen.

Nachträge.

I.

Zum Capitel vom Dionysos.

(Nachtrag zu §. 1 – 12.)

Dionysos und Ampelos.

Hierüber so wie über die Dionysos-Feste hat neuerlich Preller [1]) in fruchtbarer Kürze das Wesentliche zusammengestellt. Ich will aus dieser Abhandlung um so mehr hier nachträglich Einiges ausheben, und an den Faden derselben mehrere Bemerkungen anknüpfen, da der gelehrte Verfasser die Ergebnisse der allerneuesten Untersuchungen berücksichtigt hat.

Zuvörderst bemerkt derselbe über den Ursprung des Dionysosdienstes: „Wie auch der Dienst des Dionysos abzuleiten seyn mag, frühzeitig ist er über Vorderasien, Thracien, Macedonien, Griechenland und Italien verbreitet gewesen, und wurde in rauschenden Festen gefeiert von den Gebirgen Thraciens bis zu den Kreta's, von Phrygien bis Sicilien und Rom. In Griechenland galt das Kadmeische Theben für seinen älte-

1) In Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft unter *Dionysia*, p. 1056 – 1071.

sten Mittelpunkt, in der ältesten Fabel der Geburtsort des Gottes (Pausan. IX. 12. 3. 16. 4. Creuzer Symb. III. pag. 88 sqq.) [1]). Von dort leiteten Korinth und Sikyon ihre Culte ab, welches letztere eine andere Form derselben Religion von Phlius erhalten hatte, dessen Urgeschichte mit den Erinnerungen an Dionysos verknüpft ist (Pausan. II. 2. 6; 7. 6. 12; 6. 13. 7.). Auf der andern Seite waren Euböa und Naxos frühzeitig Stätten des Dionysos-Dienstes. Auf jene Insel verlegt die Mythe des Gottes Erziehung (Lobeck Agl. p. 1135.), auf diese seine Vereinigung mit Ariadnen (Engel Quaestt. Nax. Gotting. 1835. lib. II.) [2]). Von Euböa oder von Naxos leitete Argos seine Sacra ab (Eckermann, Melampus und sein Geschlecht) [3]).

1) Ich hebe jetzt folgende Worte aus Buttmann's Mythologus I. p. 5. aus: „So ist der asiatische Ursprung anerkannt beim *Dionysos;* denn dass er in Theben geboren ist, beweiset nichts für seine griechische Herkunft. Theben war der Mittelpunkt der kadmeïsch-asiatischen Mythologie; ein Gott, dessen Dienst den übrigen Griechen aus Theben *zukam,* war für sie in Theben geboren.“ Jetzt verweise ich meine Leser auf das Capitel von den Religionen Indiens I. 3. p. 456—482. dieser dritten Ausg.; wo die Untersuchung über den Ursprung des Dionysos-Dienstes neu geführt ist.

2) Ariadne, Dionysos und Eros (oder Himeros) erscheinen auf einer Vase bei Millingen, Ancient unedited Monuments I. pl. 26. mit der Beischrift *ΝΑΞΙΩΝ*, wo aber von dem *θεοὶ σωτῆρες*, welches der Herausgeber suppliren möchte (p. 67.), keine Spur ist. Der Liebesgott zeigt den *ἱερὸς γάμος*, in welchem sich Bacchus mit der von Theseus verlassenen Ariadna vereinigt hatte (s. Böttiger Archäologische Hefte zu Nr. 1. oder zum Herculanischen Wandgemälde und zum Relief Casali nr. 4 u. 5.). — Zur Silbermünze von Naxos mit dem alterthümlichen Haupte des bärtigen Bacchus, die ich oben I. 3. nr. 33. in dieser 3ten Ausg. der Symbolik mitgetheilt habe, hätte von mir und K. O. Müller bemerkt werden sollen, dass sie dem Sicilischen Naxos angehört (S. Mionnet Descript. d. Médailles I. p. 262. nr. 441. und dessen Recueil des planches LXVI. nr. 3.).

3) p. 27., wo Eckermann sich so erklärt: „Nonnos endlich erzählt, Dionysos sey von Naxos aus nach Argos gekommen, und Nonnos möchte

— Auch in Attika führen die Spuren des Dionysosdienstes bis in die mythische Vorzeit hinauf. In Athen selbst war der Dienst des Lenäischen, dem die Lenäen und Anthesterien gefeiert wurden, der älteste. Man führte seine Ursprünge auf den König Amphiktyon zurück, und dass er wirklich der attisch-ionischen Amphiktyonie angehörte, beweist der Umstand, dass jene Feste wie zu Athen, also auch bei den ionischen Asiaten gefeiert wurden, wo nachmals Lebedos ein Centralpunkt der Dionysosfeier war (Strabo XIV. 643.). Auf dem Lande Attika war nicht minder alt der Ikarische Dionysos, der sich vom Demos Ikaria, wo Ikarios den Gott zu derselben Zeit bei sich aufnahm, als Keleos zu Eleusis die Demeter, den übrigen Demen mitgetheilt hatte. Für jünger als beide galt der eleutherische Dionysos, dessen Einführung in Athen mit dem um die Zeit der Heraklidenrückkehr erfolgten Uebertritt Eleutherä's von Böotien zu Attika zusammen-

vielleicht den Vorzug vor Pausanias verdienen, da er grösstentheils aus alten Quellen schöpfte, freilich auch aus Quellen sehr verschiedener Zeit. Was nun Naxos angeht, so behauptet Höck (Kreta III. p. 177), dass es seinen Dionysos wenigstens nicht später als Böotien empfing, und nach Böotien wird er in unberechenbar früher Zeit gekommen seyn, sicher auch nach Naxos." Den Hauptinhalt der ganzen Eckermannischen Abhandlung fasst C. A. F. Brückner in der Darmst. Zeitschr. für Alterth.-Wissensch. 1842. p. 330. in folgenden Worten zusammen: „Melampus und die meisten seines Geschlechts sind Dionysospriester und haben von ihrem Gotte die Gabe der Weissagung erhalten; die Mythen aber, welche dieselben mit Apollon in Verbindung setzen, sind späteren Ursprungs, und stammen aus einer Zeit, wo schon alle Weissagung auf Apollon zurückgeführt wurde. Der Dionysos des Melampus und seines Geschlechts aber ist zugleich der Dionysos Zagreus, der Unterweltsgott und der Cultus der chthonischen Götter die eigentliche Wurzel der hierher gehörigen Sagen." Ich bemerke hierbei nur mit Einem Worte, dass dieser letzte Satz die Auctorität des Herodotus II. 49. für sich hat, muss mich aber über Melampus und den Zusammenhang seiner Lehre mit der Aegyptischen auf die Ausführungen in der Symbolik I. 13. III. 122. 136 ff. 508. der 2ten Ausg. hier verwiesen zu haben beschränken.

hängt [1]). Aus Böotien hatte sich mit den äolischen Colonien der Dionysosdienst nach Lesbos, Tenedos und Aeolis verbreitet, wo er schon mit den lydisch-phrygischen Formen zusammentraf, welche Kleinasien frühzeitig von Thracien erhalten [2]) hatte, bei dessen in vorhistorischer Zeit sowohl dorthin als durch Macedonien bis nach Böotien hinein verbreiteter Bevölkerung Weinbau und Dionysosreligion primitiv war, und bei welcher von letzterer insbesondere die mystischen Formen, welche im Allgemeinen auf Orpheus zurückgeführt werden, ihre eigenthümliche Ausbildung gefunden hatten. Endlich hatten auch bei den noch nicht genannten Peloponnesiern, in Achaia, Elis, Messenien, Arkadien, Lakonien diese Dienste zahlreiche Aufnahme gefunden, und hatten sich wohl zunächst von dort mit den Dorischen Colonien (oder von Euböa und Naxos) nach Sicilien und Italien verbreitet (Müller, Dorier I. p. 403 sqq.). — Es wurden aber mehr oder weniger in allen diesen Gegenden Dionysosfeste von sehr verschiedenem, ja entgegengesetztem Charakter gefeiert.“

Ich übergehe nun, was der Verfasser über die verschiedenen, besonders attischen, Dionysosfeste, einschliesslich die italisch-römischen, weiter vorträgt, um noch über einige Punkte verschiedene Bemerkungen nachzutragen:

1) Der Verf. verweiset hierbei auf Böckh's Abhandlung über die Lenäen, Anthesterien, Berlin 1829. p. 117 sqq. und Welcker's Nachtrag zur Aeschyl. Trilogie p. 194 sqq. Ich habe in meiner Schrift Ein alt-Athenisches Gefäss, p. 43 sqq. 75 sq. über die Einführung der vielen Bakchischen Culte in Attika ausführlich gehandelt, und zu zeigen gesucht, dass dieser Eleutherische Dionysosdienst mit dem Apollodienst befreundet war. — Ueber die Aufnahme des Dionysos beim Ikarios vgl. man Symb. III. p. 339. 2ter Ausg. und das Bilderheft p. 34.

2) Ich verweise hierbei auf die Nachrichten von den Einwanderungen der Briges (Phryges) des Logographen Xanthus (p. 171 sqq. in meinen Historicorr. graecc. antiquiss. fragmm. p. 37. nr. 5. ed. Car. et Theod. Müller. Paris. 1841.) und des Herodotus VI. 45. VII. 73 p. 557. ed. Baehr.

Ueber die Haloen sagt Preller unter Anderm: „Interessant ist übrigens noch das Verhältniss der *Haloen* zu den ländlichen Dionysien. Sie fielen gleichfalls in den Poseideon und feierten auch die Weinlese; worauf er auf seine Schrift Demeter und Persephone p. 328. verweiset. Ich verweise, ausser Philochori Fragg. p. 86. Siebelis (161. 162. der Fragg. Historicc. Graecc. 161 sq. ed. Paris.), vorläufig auf Band IV. der Symbolik p. 444. der 2ten Ausg. — Zu den Chytren und dem Opfer der Panspermia darf ich wohl vorerst auf meinen Dionysus p. 210 sq. verweisen, sodann auf Theopompi Fragg. nr. 342. mit Wichers p. 279 sq. und auf Philochor. Fragg. nr. 163. mit Siebelis p. 62 sq.

Nachdem nun der Verfasser von dem durch den ganzen Dionysosdienst hindurchziehenden Orgiasmus mit dem binomischen Charakter von Freude und Trauer gehandelt, fährt er so fort: „So begleitet der Cultus den Gott und sein Geschenk (den Wein) in einem Cyclus von religiösen Gebräuchen weiter in das Jahr (über den Winter und Frühling nämlich) hinein, durch alle die Stadien des Weinbergs und der Traubenreife hindurch bis wieder zur Weinlese; wiewohl die Hauptfeste überall in den Spätherbst, Winter und Frühling fielen. — Allen Festen aber sind gewisse Cultusformen gemeinschaftlich, in welchen die Natur des Gottes sich symbolisch ausdrückt. Als Opfer waren in seinem Dienste besonders Böcke, Ziegen und Stiere dargebracht; der Bock und die Ziege als das dem Weinstock feindliche Thier [1]), aber auch wohl

1) Der Dionysische Mythus wusste von einer gleichen Antipathie im Pflanzenreich zu erzählen. Paxamus berichtet aus Nestor im Gartenbeschützer (ἐν Ἀλεξικήπῳ) in den Geoponicis XII. 17. p. 879 sq. ed. Niclas, der Kohl (κράμβη) sey aus den von den Weinranken des Dionysos gefesselten Lykurgos Thränen entstanden, und daher verhielten sich beide Gewächse feindselig gegen einander (καὶ διὰ τοῦτο ἀντιπαθῶς ἔχειν πρὸς ἀλλήλας τὴν κράμβην καὶ τὴν ἄμπελον); welches sodann durch Erfahrungen belegt wird. Es soll die brassica oleracea Linnaei seyn (s. meines gelehrten Amtsgenossen Dr. Dierbach Flora mythologica p. 120., der noch

als die natürliche Gabe der Hirten, da Hirtenleben und Weinbau in den mythologischen Grundbezügen dieser Religion meistens zusammentreffen (Virgil. Georg. II. 380. Cornut. de N. D. 30. p. 217. Gale. Welcker Nachtr. zur Aeschyl. Tril. p. 186 sqq.); das Stieropfer, weil Dionysos selbst als Stier gedacht, gebildet und angerufen wurde (Athen. XI. 476. A. vergl. das Relief im Mus. Pio-Clem. Vol. V. pl. 9. p. 64. und Gerhard's Auserlesene Vasenbilder Taf. 32. mit den reichen Nachweisungen p. 114 sq. über Bock und Stier als Attribut des Dionysos auf Vasen und andern Denkmälern.).

Den Bericht über die ungemeine *Ausbreitung* der dionysischen Culte eröffnet der Verf. mit folgenden Sätzen: „Merkwürdig ist dann besonders, in welchem Umfang dieser Gottesdienst in Griechenland Aufnahme gefunden hatte. Die Zeit, wann es geschehen, lässt sich nicht genau bestimmen; in Böotien mag er von der in diesem Lande in mythischer Vorzeit angesiedelten thracischen Bevölkerung abzuleiten seyn; später kamen von Phrygien und Thracien her mit andern fanatischen Religionssystemen neue Elemente hinzu; sicher ist, dass die indigene Bevölkerung Griechenlands solchem Orgiasmus ursprünglich fremd war [1]). Dass er seit jener Zeit so vielen Anklang gefunden, davon ist wohl besonders in der Stellung der Frauen bei den Griechen die Ursache zu suchen; geistig und sittlich zurückgesetzt, waren sie der Entartung des religiösen Gefühles, wie es mit diesen barbarischen Religionsübungen zunächst sie ergriff, am leichtesten blosgestellt (So Euripides Bacch. vs. 778. So auch bei den

berichtet, dass die Brassica beim Nikander ein heiliges Kraut heisse, und dass die Ionier dabei zu schwören pflegten. — Man vergl. auch K. Sprengel Geschichte der Botanik I. 42. 48 u. s. w.)

1) Ich muss meinerseits in Betreff dieses letzten Satzes theils auf meine Erörterung über den Entwickelungsgang der Griechischen Religionen überhaupt, im Allgemeinen Theil I. 1. p. 5 sqq. dieser 3ten Ausgabe, theils auf das Capitel von den Orphischen Schulen, §. 8. dieses Heftes IV. 1. beziehen.

Bacchanalien zu Rom, Liv. XXXIX. 15. primum igitur mulierum magna pars est, et is fons malitiae huius fuit; vergl. Lobeck Agl. p. 629.).“

Ich übergehe nun die Aufzählung der einzelnen Oerter, in welchen der Dionysosdienst Eingang gefunden, um beim ätolischen Kalydon ein wenig zu verweilen [1]). Ich schalte nämlich folgende Stelle aus den Briefen über Homer und Hesiod an G. Hermann p. 215 sqq. ein; wo ich sage: — Das war Oeneus der Enkel des Ὀρεσθεύς, dem ein Hund eine Weinwurzel zur Welt gebracht hatte (— mit dem Hundsstern kommt der Wein; und vor und nach den Hundstagen, sagten die alten Aerzte, solle man vorzüglich Wein trinken. Da die Genealogie des Oeneus so überaus deutlich ist, so will ich sie nach Hekatäos beim Athenäus gelegentlich hier beifügen:

Deukalion	—	Mann der Fluth.
Orestheus	—	Mann der Berge; ihm bringt der Hund die Weinwurzel, die er pflanzen lässt.
Phytios	—	der Weinpflanzer.
Oeneus	—	der Mann des Weins.

— woran sich eine neue Sage anknüpfte, wie Oeneus von Bakchus selbst die Rebe empfangen habe.

Nachdem dann schon im Vorhergehenden (p. 1057.) Preller über die trieterischen Dionysosfeste unter Anderm gesagt hatte: „Aber es folgt auf die Weinlese die Zeit des Winters,

1) Der Verf. verweiset dabei auf Pausan. VII. 18. 3; 19. 3; 21. 1. 2. Ich verweise auf denselben Periegeten X. 38. 1., weil er dorten offenbar aus dem Logographen Hekatäus geschöpft, wie sich aus Athenäus II. p. 35. p. 133. Schwgh. ergibt. vergl. Hecataei fragg. nr. 341. ed. Paris. p. 64 sq. ed. Heidelb. p. 143. ed. Klausen und meine Schrift *Zur Gemmenkunde* p. 125 sq. Ueber Oeneus, Deianira und Herakles lese man nach Symb. II. p. 251 sq. 2ter Ausg. mit dem Bilderheft Taf. 52. und der Erklärung p. 29. und jetzt Roulez, Hercule chez Oenée, explication d'une peinture de vase, in den Mémoires de l'Académie de Bruxelles, Tom. VIII. nr. 7.

mit welchem der Gott des Weinberges selbst abzusterben und gefoltert zu werden scheint, so dass die Feste dieser Zeit, in Thracien und Griechenland, die trieterischen zur Zeit des kürzesten Tages, den Charakter des wildesten Schmerzes, der rasendsten Trauer um den leidenden Gott anzunehmen pflegen; fährt er (p. 1067.) folgendermassen fort: „Vor allen heftig war die Wuth der thracischen Frauen, der phantastisch aufgeputzten Klodonen und Mimallonen, wie denn die superstitiöse Raserei von diesen thracischen Gebräuchen überhaupt ihren Namen bekommen hatte (Plutarch. Alex. c. 2.). Dionysos selbst pflegte bei dieser Weihe von dem ihm heiligen Opferthiere, dem Stiere, vertreten zu werden. Die Leiden des Zagreus [1]), so wie die Orphische Dichtung sie erzählte, nachahmend zerrissen die Mänaden diesen Stier; sein Gebrüll war das Symbol des Schmerzes, den der Gott selbst ausstand; er schien dann getödtet zu seyn, wurde gesucht, aber blieb verschwunden. So bei den böotischen Agrionien (Plutarch. Sympos. 2. VIII. prooem.) [2]) und in sehr wilden Formen auf Kreta, nach einer Erzählung des Jul. Firmicus, welche von besonderem Interesse ist, da in ihr nicht allein der Zusammenhang der Orphischen Mythologie mit der tri-

1) Wenn Nonnus im 5ten und 6ten Buch der Dionysiaca den ersten Dionysos, der Persephone Sohn, als Zagreus vom zweiten Dionysos, dem Sohne der Semela, scharf unterscheidet, singt dagegen Kallimachos (Fragmm. 171. p. 506. Ernesti) von der Persephone: *Πα Διώνυσον Ζαγρέα γειναμένη.* Vergl. Etym. Magn. p. 406. Heidelb. p. 367. Lips. und Etym. Gud. p. 227., der den Aeschylus anführt. Jener erste ist Dionysos *χθόνιος* der Herrscher im Hades neben Demeter (Herodot. II. 123.). Daher heisst Zagreus Pluton oder auch Sohn des Pluton (vergl. Lobeck, Agl. p. 621. und Preller, Demeter und Persephone p. 209 sq.).

2) Zunächst über die Kretische Feier verweiset der Verf. auf die Erzählung des Jul. Firmicus bei Nicolai de ritu Bacchanalium c. XI. und bei Lobeck Agl. p. 570 sq. Man vergl. Jul. Firmicus, de errore profanarum religionum c. VI. p. 26 sq. ed. Frid. Münter und Hoeck, Kreta I. p. 173. und III. p. 177.

eterischen Dionysosfeier deutlich vorliegt, sondern auch die Gebräuche der letzteren selbst mit besonderer Ausführlichkeit beschrieben werden. — Wie hier der Stier mit den Zähnen zerrissen wird, so anderwärts der Bock (Eurip. Bacch. 138.). In ältester Zeit mussten selbst Menschen die Stelle eines so grausam zerfleischten Opfers vertreten. Immer aber blieb das Rohessen (*ὠμοφαγία*) bei diesen Culten etwas Wesentliches, daher Dionysos selbst: *ὠμηστής*, *ὠμάδιος*, besonders auf Chios und Tenedos, wo sich auch die Erinnerungen an die frühern Menschenopfer deutlich erhalten hatten (Porphyr. de abst. II. 55. Juliani opera p. 128. Spanh. Creuzer, Symb. III. p. 333.; ähnlich *Διόνυσος Λαφύστιος* zu Orchomenos, Müller. Orch. pag. 173 sq.) [1]). Nicht minder getreu mag den Ein-

1) Man vergl. jetzt noch O. Jahn, Pentheus und die Mainaden p. 11. — Zu dieser kleinen Schrift, wovon Chr. Walz im Kunstblatt 1842, Nr. 32. p. 128. nicht zu viel sagt, wenn er bemerkt: „sie biete eine recht anziehende auch für ein grösseres Publikum verständliche Erklärung dieses von der alten Poesie und Kunst mit gleicher Vorliebe behandelten Mythus durch Rede und Bildwerk," will ich hier selbst nachträglich noch beifügen: 1) dass unter den Quellen des letzteren vorerst der Cyclische Dichter Pisander zu nennen gewesen wäre, welcher die Sagen von Kadmos und seinem Hause offenbar besungen hatte (Olympiodorus bei Wyttenb. in Platonis Phaedon. p. 250 sq.), woraus Nonnus Dionysiac. I. 362 sqq. II. 336 sqq. mehrere Züge entlehnt zu haben scheint; wie denn dieser spätere Epiker in seinen letzten Büchern vieles Andere aus den Tragikern und namentlich aus Euripides geschöpft hat. Man vergl. z. B. des letzteren Bakchantinnen vs. 1095 sqq. mit Nonnus XLVI. vs. 192 sqq. 2) Die Erklärung dieser Heroenfamilie nach ihren einzelnen Personen, welche bei demselben Nonnus sich in manchen Spuren zeigt, als kosmischen und physischen Potenzen, beruhete zum Theil auf alten Autoritäten, war aber im Einzelnen manchmal abweichend (Man vergl. z. B. Olympiodor. a. a. O. mit Diodor. III. 62. p. 231 sq. Wess., wonach Einige die Semela, des Dionysos Mutter, als das Feuer und die Mutter des Pentheus Agave als die Erde nahmen, Andere die Semela als die Erde, Ino als das Wasser, Autonoe als die Luft. — Pentheus selbst ist der namentliche Ausdruck der Trauer (*πένθος*) und der festlichen Handlungen, woraus sich jener Mythus als sagenhafte Exposition gebildet hatte.

druck die Aeschyleische Dichtung vom Pentheus wiedergegeben haben, welche auch dem Euripides in seinen Bacchen zu einer Reihe eben so charakteristischer als lebendig durchgeführter Scenen Anlass geworden ist."

Hieran knüpfe ich nun einige Betrachtungen an: Zuerst über ein Wesen aus dem bakchischen Thiasos, nämlich über den Satyr *Ampelos*. Ich sehe mich natürlich jetzt veranlasst, aus meiner, oben pag. 56. in einer Anmerkung angeführten, Schrift *Zur Gemmenkunde* über diesen Liebling oder vielmehr Doppelgänger des Dionysos [1]) Mehreres mit Zusätzen hier einzuschalten, um so mehr, da ihm in den neueren Encyclopädien und mythologischen Wörterbüchern kein besonderer Artikel gewidmet ist:

Ich bemerke nämlich dorten (p. 124 sq.) zuerst gegen Ed. Gerhard [2]): Es ist schon überhaupt unwahrscheinlich, dass mythologische Wesen, die der spätere Epiker Nonnos nicht etwa nur flüchtig in einigen Versen berührt, sondern

3) Die mitgetheilten Bildwerke dieses Kreises betreffend, so stimme ich K. O. Müller und Chr. Walz (a. a. O. p. 127.) bei, auf der Vase bei Raoul-Rochette Monumm. ined. IV. 1., in dem nackten, mit thebanischen Hut und Chlamys bekleideten Mann, der mit gezücktem Schwert eine Frau verfolgt, den Pentheus zu erkennen.

1) Welcher Gott ja, physisch gedeutet (man vergl. nur Diodor. a. a. O. in der vorhergehenden Anmerkung), der Wein und der Weinstock selber war, und an den trieterischen Klagefesten so genommen wurde, wenn er gleich unter diesem Namen bei Schriftstellern und in Denkmälern nicht vorzukommen scheint; wenigstens führen Moser zum Nonnus p. 203. und jetzt O. Jahn in seinem verdienstlichen Verzeichniss der Bacchischen Namen (in der Abhandlung Dionysos und sein Thiasos, p. 26.) ihn nicht an, und obschon der Verfasser des alphabetischen Hymnus auf den Dionysos (ap. Eudoc. in Viol. p. 123.) diesen Gott εὐάμπελον nennt, so beneidet doch Bacchus (beim Nonnus XI. 329 sqq.) den Apollon um seinen Namen Ὑακίνθιος, und wünscht Ἀμπελόεις zu heissen.

2) In der Schrift Dionysos und Semele, Berlin 1833. p. 6., wo er unter Anderm sagt: „Die aus Nonnus entnommene Benennung Ampelos für Kunstwerke anzuwenden, finde ich keinen zureichenden Grund."

mehrere Gesänge hindurch nach ihrem ganzen Charakter darstellt, blosse Gebilde seiner poetischen Einbildungskraft seyn sollten. Dieses ist aber im Gedichte des Nonnos der Fall; wo, ausser einzelnen Stellen, ein grosser Theil von zwei Gesängen (X. 177 sqq. und XI. 7 sqq.) und mehrere Partien des dritten (XII.) von diesem Ampelos handeln. Seiner hatte auch ein früherer Epiker und vielleicht auch ein Logographe gedacht. Jener hatte gesungen, wie des Orios Sohn Oxylos mit einer Hamadryade, seiner Schwester, unter andern Kindern den Ampelos erzeuget [1]). Das war eine Aetolische Genealogie; denn Aetolos zeugete den Kalydon, Kalydon die Protogenia, mit welcher Ares den Oxylos zeugte. — Dieser Ampelos nun, den sich Dionysos vom Zeus zu seinem Gefährten erbeten, den er, so wie seine Genossen, mit den schönsten Jünglingen des Olympus verglichen, mit Apollon, mit Hermes, mit Eros, mit dem Mundschenken des Zeus, Ganymedes, aber auch mit dem durch seine Schönheit unglücklichen Narkissos [2]),

1) Der Epiker Pherenikos beim Athenäus III. 78. b. p. 307. Schwgh. Der Logograph ist der Milesier Hecatäus, aus welchem ich bereits oben die Kalydonische Sage angeführt und erläutert habe.

2) Nonnus X. vs. 196 sqq. nach *Friedr. Gräfe* bei *von Ouwaroff*, Nonnos von Panopolis der Dichter:

„Sprich, wer hat dich erzeugt? welch himmlischer Leib dich empfangen?
Welcher Apollon belebt? der Grazien welche geboren?
Birg nicht, Lieber, der Deinen Geschlecht, sprich! kamst du als neuer
Eros, sonder Schwingen und frei von Pfeilen und Köcher,
Welcher der Seligen hat dich erzeugt in dem Bette Kythere's?
Doch ich erzittr' als Mutter von Dir Aphrodite zu wähnen,
Um Hephaistos und Ares nicht deine Erzeuger zu nennen.
Bist Du aber, der Hermes heisst, von dem Aether gekommen,
Zeig dein leichtes Gefieder, die wehenden Schwingen der Sohlen.
Wie? Du trägst unbeschnitten die wallenden Locken am Nacken?
Dass du nicht gar mir kommst, nur sonder Zither und Bogen,
Phoibos, der unbeschorne, die fliegenden Haare gelöset? — —

— wird nach seinem frühen Tod in einen Weinstock verwandelt [1]).

Dieses Moment hat die bildende Kunst in einer schönen Marmorgruppe des Britischen Museums aufgefasst: Ampelos

Mit dem Helios hat vermählt dich geboren Selene,
Ganz Narkissos gleichend, dem reizenden, u. s. w.";
— vergl. X. 317., wo Ampelos an Schönheit dem Ganymedes vorgezogen wird.

1) Nonnus XI. vs. 240 sqq. vergl. XII. vs. 174 sqq. Auf Rhea's Befehl hatte nämlich Ate den jungen Ampelos, welcher in seinem Uebermuthe wilde Thiere verfolgte (XI. vs. 99 sqq.), überredet, einen wilden Stier zu besteigen; Selene, über welche er geprahlt hatte, sendet eine Bremse, die den Stier wüthend macht, der im wilden Gebirge den Jüngling abwirft, der auf der Stelle seinen Tod findet (vs. 217 sqq.). — Es folgt die Klage des Dionysos (welche Partie des Gedichts so wie die obiger Schilderung von des Ampelos Schönheit v. Ouwaroff p. 29 sqq. mit Recht zu den gelungensten zählt). Dionysos klagt, und unterbricht sich selbst durch Trostesworte, die er dem Ampelos in den Mund legt (vs. 315 sqq. a. a. O. nach Gräfe):

„Wenn du, o Vater (Zeus), mich liebest, und kennst die Leiden der Liebe,
Gib zur einzigen Stunde dem Ampelos wieder die Sprache;
Dass er mich tröste mit dieser alleinigen letzten Rede:
Was beseufzest du, Bakchos, den nie mit Seufzen du weckest?
Ohren, ach! habe ich wohl; doch den rufenden höre ich nimmer!
Augen, ach! habe ich wohl; doch den seufzenden schaue ich nimmer!
Trauerfeind Dionysos, du darfst nicht Thränen vergiessen!
Lass von der Trauer denn ab, dieweil an der mordenden Quelle
Auch die Naias stöhnet, und doch Narkissos nicht höret,
Phaethon nicht vernimmt der Helias (Heliaden) klagenden Jammer."

— Wirklich ist diese Dichtung sichtbarlich dem Mythus von Phaethon und den Heliaden nachgebildet, denn im Verfolg der Klage des Dionysos werden Löwe, Panther und Stier genannt, lauter Thiere, welche dieser Gott wie gezähmte Hausthiere nach seinem Willen lenkt, und Ampelos kommt eben durch seinen Sturz vom Stiere um, wie Phaethon durch den Sturz vom Sonnenwagen. — So viel sich auch der Poet zu phantasiren erlaubt, so schimmern doch durch seine Dichtung orientalisch-astronomische Symbole hindurch.

blickt zärtlich zum Dionysos auf, der den linken Arm um des verwandelten Gefährten Hals geschlungen hat, und reicht ihm eine Weintraube. Seine unteren Theile sind schon in den mit üppigen Trauben belasteten Weinstock verwandelt, nach denen ein Panther lüstern emporspringt, und der Künstler hat den Uebergang der animalischen in die vegetabilische Natur mit solcher Feinheit behandelt, dass es schwer ist, den Punkt zu finden, wo die eine in die andere sich verlieret [1]. — Nachdem Winckelmann in einer kleinen Figur zu den Füssen des Bakchus im Florentiner Museum den Ampelos vermuthet hatte, ohne jedoch seinen mythologischen und bildlichen Charakter ganz scharf aufzufassen, sind die Archäologen auf einen schlanken lieblichen Satyr oder Satyriskus aufmerksamer geworden, auf den Dionysos sich manchmal stützt [2], mit dem

1) Diese unvergleichliche Marmorgruppe des Britischen Museums ward 1772 unweit Rom bei La Storta gefunden, ist abgebildet in den Engravings from the ancient marbles in the Britisch Museum Part. III. pl. 11. und erläutert von Taylor Combe daselbst, dessen Text mir zu einigen Bemerkungen Stoff liefert. So sagt er vom Ampelos: „He was born in Phrygia“ in so weit richtig, als wir ihn in den phrygischen Wäldern sich mit der Wildjagd ergötzen sehen (Nonnus X. 177 sq.). Aber ebendaselbst sagt er im Verfolg (vs. 307., nach Welcker zu Zoega's Bassiril. I. 59.): „In Mäonia wohn' ich“, und er wird (vs. 317.) der Tmolische genannt, vom weinreichen Lydischen Gebirge Tmolos, das von Gross-Phrygien sich mitten durch Lydien zog (Herodot. V. cap. 101. mit der Note p. 204. ed. Baehr, vergl. Strabo XIII. 5 sqq. p. 467. Tsch.).

2) Taylor Combe a. a. O.: „It is probably from this custom of leaning upon the shoulders of his followers, in which attitude Bacchus is very frequently represented, that the epithet ὠμάδιος is applied to him, in the hymns of Orpheus XXX. 5. LII. 7.“, wo der neueste Uebersetzer dieses Beiwort an beiden Stellen durch „Schulterer“ verdeutscht hat, nur muss man dabei nicht an einen Lastträger (baiulus) denken, wie es früher geschehen war. Für diese Deutung liesse sich Hesychius p. 1589. anführen: τὸ ἐπ' ὤμοις ὠμάδιον, so dass es von ὦμος, Schulter, käme. Aber nach Euelpis beim Porphyrius de Abst. II. 55. mit Rhoer. (vergl. die Supplem. zu Schneider's Wörterb.) müsste es nur von ὠμός hergeleitet werden, und wäre synonym mit ὠμηστής, in Beziehung auf die rohen

er spielt, von dem er die Trinkschale empfängt u. dgl., und haben in diesem jugendlich-schönen Knaben oder knabenartigen Jüngling, dessen Leibesgestalt nur leise Andeutung vom Thierischen hat, meines Bedünkens mit Recht jenen Ampelos erkannt [1]), der theils ausdrücklich ein Satyros genannt, theils als Sohn der Satyrn und einer Nymphe bezeichnet wird:

„Ampelos, noch ungeschorenes Haars, der Nymph' und der Satyrn
Sohn, war dem Bacchus werth, sagt man, auf Ismaros Höh'n [2]);

Menschen- und Fleischopfer, die dem Dionysos gebracht wurden (vergl. Symbolik III. 333. 2ter Ausg. und was oben bemerkt worden.).

1) K. O. Müller Handb. d. Archäol. d. K. §. 385. p. 573.: „Bisweilen erheben sich indessen die Satyrn zu sehr edlen, schlanken Gestalten, welche etwa nur die gespitzten Ohren als solche verrathen; man kann hier den Namen Ampelos, Dionysos Mundschenk, passend finden“ mit Verweisung auf das Augusteum nr. 25. 26., auf das Brit. Mus. II. 43. (man vergl. noch nr. 33.). — Es hätte hier besonders auf die oben beschriebene Gruppe Brit. Mus. III. 11. sollen verwiesen werden, welche den Ampelos mit wahrhaft ideal-schöner Gesichtsbildung zeigt.

2) Ampelon intonsum, Satyris Nymphâque creatum Fertur in Ismariis Bacchus amasse jugis etc. Ovid. Fastor. III. 409 sqq. Zoega (Bassiril. I. p. 60.) will diesen Ampelos von dem Lydischen unterscheiden: „Ovidius, sagt er, erzählt von einem andern Ampelos, einem Thraker, auch Sohn eines Satyrs [vielmehr von Satyrn in der Mehrzahl *Satyris*, wie die Handschriften und besten Ausgaben haben, und wie es Taylor Combe richtig genommen.], welcher auf eine Ulme stieg, um Trauben zu pflücken, fiel, und in Gestirn verwandelt wurde, Winzer genannt (Vindemitor).“ — Gegen diese Unterscheidung, wonach Nonnus so zu sagen Erfinder dieses Mythus wäre, spricht die ganze Analogie der poetischen Literatur, worüber ich mich im Eingange zu diesem Artikel erklärt habe. Dass Ovidius und Nonnus aus einer älteren Griechischen Quelle geschöpft, dafür spricht unter vielem Andern das „Ampelon *intonsum*“ vergl. mit Nonnus, X. 207., wo Ampelos mit dem *Φοῖβος ἀκερσεκόμης* identificirt wird. Dass der Mythus variirt mit Stier und Ulmbaum, mit der Verwandlung in den Weinstock und dem Versetzen unter die Sterne (— der Wein heisst beim Nonnus XII. 160.: des himmlischen Nektars irdisches Abbild.—),

Und es schenkt ihm der Gott den Weinstock, der von des Ulmbaums
Wipfel hing und nunmehr wird nach dem Knaben genannt.
Dieser pflückend zu kühn am Ast die farbigen Trauben,
Stürzt und verschied; ihn hob Liber zu Sternen hinauf."

— Und so ist denn dieser Liebling und beständige Begleiter des Dionysos in der geschilderten Gestaltung und Handlung auf vielen antiken Denkmälern, in Statuen, in Basreliefs, in Spiegel- und Vasenbildern, auf Münzen und geschnittenen Steinen anzutreffen [1]). — Auf einem der letzteren sitzt ein

mit den phrygischen und lydischen und hinwieder mit den ismarischen Höhen — ist ganz und gar nach des frei spielenden Mythus Art; und eben diese *thracische Oertlichkeit* zusammengefasst mit der *phrygischen*, wo Ampelos unter Leitung der phrygischen Göttin Kybele zuerst auftritt, weiset auf den alten Cultus hin, den die Brigier (oder alten Phrygier) aus Thracien nach Vorderasien mit herübergebracht hatten. Bei dem ungeheuren Verlust an Griechischen Dichtern und Mythographen darf uns das sonstige Stillschweigen über diesen Mythus nicht Wunder nehmen.

1) Ueber die Statuen s. oben; über die Reliefs s. Winckelmann Monumm. inedit. I. p. 5. und Werke VII. p. 437. der 2ten Dresdn. Ausg., Zoega zu den Bassirilievi I. nr. 7. p. 55 sqq. nach Welcker's Deutscher Uebersetzung. Auf einem Etrurischen Spiegel glaubte Lanzi (bei Inghirami Monumm. Etruschi II. 1. p. 272.) *Ample*, d. i. Ampelos, einem bakchischen Jüngling beigeschrieben, zu erkennen. Satyrisken nach den obigen Schilderungen erscheinen häufig auf Vasen, ob auch mit diesem Namen, ist mir unbekannt. Auf Kaisermünzen von Nicäa in Bithynien vermuthete schon Neumann (Populor. Num. II. 51.) unter andern Bakchischen Wesen auch den Ampelos, und jetzt dürfen wir den Satyr, der aus einem Schlauche Wein in eine grosse Amphora giesset, auf einer Münze von Bizya in Thracien (bei Fr. Streber Numismata Musei Regis Bavar. München 1835. Tab. I. nr. 3., vgl. Arneth in den Wiener Jahrbb. d. Lit. Band LXXIV. p. 224.), einen Ampelos nennen; eben so wohl wie auf einem Achatonyx der Berliner Samml. (bei Tölken p. 197. nr. 1024.) den Satyr, der eine lagena in eine zu seinen Füssen stehende Amphora ausleeret, und endlich den kleinen Satyriskos, der dasselbe Geschäft verrichtet, auf einer ehemaligen Marburger Gemme am Grabmale der heiligen Elisabeth auch bei der kaum leserlichen Aufschrift (s. meine Schrift: Zur Gemmenkunde nr. 34. p. 121 — 128.).

Satyros [Ampelos] auf einem Gefäss mit darüber gebreiteter Nebris, und füllt aus seinem Weinschlauch einen Becher; vor ihm steht eine *Grabes-Stele mit daraufgestellter* schöner *Urne* und angelehntem Thyrsus, hinter derselben eine Amphora [1]. — Zwei apulische oder lukanische Vasen in einer Heidelberger Sammlung zeigen uns gleichfalls mit weissen und schwarzen Tänien umwundene Grabes-Stelen, worauf von drei Jünglingen und einer Jungfrau, neben zwei Spiegeln und Körben, grosse *Trauben* als Todtenopfer dargebracht werden [2]; das heisst, mythisch gesprochen, Ampelos bringet in der Frucht seines Stammes das Todtenopfer selbst dar, denn er ist ja die Personification des Gewächses, das die Traube hervorbringt. Er fällt aber in seiner Verwandlung im Grunde mit Dionysos selbst zusammen. Beide opfern sich, und geben uns in ihrem Tode den Wein. Das ist der Inhalt der trieterischen Trauer, aber auch hinwieder der trieterischen Freude. Diese Wechselverhältnisse und die darauf bezüglichen Momente festlicher Handlungen legt das Epos erzählend auseinander [3]. Ganz wie im Dienste des Adonis, mit dem Dionysos von Manchen identificirt wurde [4], erschöpft sich der Mythus in vegetabilischen Verwandlungen. Bringt des ersteren Blut die Rose hervor und entstehet die Anemone aus den Thränen der Aphrodite, — so wird Ampelos ein süsses Gewächs [5] und der

1) Karneol der Stoschischen Sammlung jetzt im Berliner Museum. S. Tölken, Erklärendes Verzeichniss der antiken vertieft geschnittenen Steine der Königl. Preussischen Gemmensammlung, nr. 1023. p. 197.

2) Diese zwei Vasen gehören zu der Classe der grossen apulischen und lukanischen aus der späteren Periode der abnehmenden Vasenmalerei, auf welchen nichts häufiger ist als die Vorstellung heroïsirter Verstorbenen und der ihnen geschuldeten Todtenopfer. S. E. Gerhard, Berlin's antike Bildwerke I. p. 159 sqq., vergl. Raoul-Rochette im Journal des Savants 1837. p. 485. und 1842. p. 7.

3) Nonnus, Dionys. XII. 152—171.

4) Plutarchi Symposs. IV. 5. p. 743. Wyttenb.

5) Nonn., Dionys. XII. 177.

Granatapfel entspriesst aus den Blutstropfen des von den Titanen zerfleischten Dionysos [1]. Daher alle zahmen Baumfrüchte, nur nicht die Granate, in den Tempel der Despoena (Persephone) zu Akakesium in Arkadien gebracht wurden [2]. Mit einem heiligen Zweig in der Hand wird auf einem Vasenbild Persephone von Hermes ihrer Mutter Demeter entnommen und ihrem Gemahl Hades-Pluton zugeführt, welcher letztere als unterirdischer Dionysos einen Kantharos in Händen hält [3].

Hieran knüpfe ich zum Schlusse noch einige Bemerkungen über zwei Statuen des Polykletus und des Phidias; um nachträglich einige Sätze meiner Symbolik genauer zu bestimmen. Polykletus hatte zu Megalopolis in Arkadien den Zeus ganz wie den Dionysos dargestellt, mit Kothurnen, Becher, Thyrsus, nur dass auf diesem ein Adler sass [4]. Wenn mein

1) Clemens Alex. Admonit. ad gent. p. 12.

2) Pausan. VIII. 37. 4. Da sich an diese Notiz die Erzählung von dem in diesem Tempel eingemauerten Spiegel knüpft, worin man sich nicht selbst, sondern die thronenden Göttinnen Demeter und Persephone sah, so sey im Vorbeigehen bemerkt, dass das Finden des Spiegels (εὕρημα τοῦ κατόπτρου, Harpocration in εἰοῖ p. 177. mit Valesius p. 34.) im Dionysosdienst ein Moment war, eben so wie in der Erzählung vom Tode des Bacchus; dass in Griechischen Gräbern Spiegel als blos symbolische Geräthe gefunden werden, und dass auf Griechischen Vasen Personen sehr oft mit Spiegeln in den Händen abgebildet erscheinen — wie auf den zwei oben angeführten — (vergl. Raoul-Rochette Monumm. ined. II. p. 187). Wenn daher Nonnus (Dionys. V. 594—600.) die liebende Persephone, ehe sie den Dionysos-Zagreus gebiert, sich selbst in einem Spiegel betrachten lässt, so ist dies unstreitig eben so wenig von ihm selbst erfundene Fiction, als wenn die neuplatonischen Philosophen von einem Spiegel des Dionysos, von einem Spiegel der Sinnenwelt und von einem Seelenspiegel reden (s. Plotin. IV. 3. 12. mit der Annot. p. 211. ed. Oxon).

3) S. Th. Panofka, Musée Blacas p. 55—60., zu pl. 19., vergl. Raoul-Rochette, Journal des Savants 1842. p. 19 sq.

4) Pausan. VIII. 31. 2. vergl. Symbolik II. p. 471., wo ich bemerke,

seliger Freund Schorn [1]) sich dieses Beispiels bedient, um seinen Satz zu begründen, dass bei Fertigung der Götterbilder für bestimmte Localitäten nicht blos der poetische, sondern auch der örtlich-mythische Charakter zu berücksichtigen war, welcher letztere oft in bedeutender Abweichung von jenem erschien, und hinzufügt: „und es lässt sich erwarten, der Charakter der Gestalt selbst [nämlich dieses Zeus-Dionysos] werde diesen Attributen nicht widersprochen haben“ so hätte er aus dem Verfolg der Stelle etwas Bestimmteres aussprechen können. Das will ich jetzt nachträglich thun: Hinter diesem Zeustempel, erzählt der Perieget weiter, ist ein heiliger mit einem Zaun umschlossener und keinem Menschen zugänglicher Hain, woselbst zwei kleine Bildsäulen *der Demeter und der Kora* aufgestellt sind. Wenn er daher diesen Zeus *φίλιος* nennt, sey es dass er diesen Namen von den Einwohnern vernommen, oder ihn selbst angemessen gefunden hatte; — wie denn Zeus unter diesem Namen wirklich vorkam, so muss auf jeden Fall hier nicht, wie sonst, an einen Beschützer der Freundschaft im gewöhnlichen Sinn gedacht werden; denn wir stehen hier auf dem mysteriösen Boden von chthonischen oder unterweltlichen Gottheiten. Mit Einem Wort, dieser Zeus Philios war kein anderer als Dionysos-Hades, der als Reichthumgeber aus dem Schooss der Erde (Pluton) als Rathgeber und Orakelsender aus der Tiefe (Eubuleus) aber auch als Führer und Heiland der Verstorbenen, vorzugsweise der *gute* (*ἀγαθός*) und der *grosse Wohlthäter* heisst, der harmlose Bakchos im Leben und Aidoneus in der Unterwelt [2]).

Dass Phidias manchmal in ähnlichem Geiste gearbeitet,

dass der alte Dodonäische Zeus in einem ähnlichen Charakter aufgefasst war.

1) In der Schrift Ueber die Studien der Griechischen Künstler p. 332.

2) Ausonii Epigr. XXIX. 2. Platon. Phaedo p. 40. Wyttenb. Cratyl. p. 403. e. p. 70. Heindf., vergl. Symbol. II. p. 413. 2ter Ausg.

beweiset die oben [1]) berührte Stelle des Plinius: „Fecit et Cliduchum“, auf die ich desswegen wieder zurückkomme, weil ich seitdem gesehen, dass Dalechamp diese Worte aus demselben Gebiete chthonischer Wesen zu erklären versucht hatte. Pausanias [2]) führt nämlich unter andern Bildwerken eine Gruppe an, darstellend Pluton, Dionysos, Persephone und zwei Nymphen, die eine mit einer Kugel, die andere mit einem Schlüssel, und führt dabei die Auslegung an, dem Pluto komme selber der Schlüssel zu, weil von ihm die Unterwelt verschlossen sey. Nun meint Dalechamp, unter jenem Cliduchum des Plinius sey entweder Pluton selbst oder jene Nymphe zu verstehen. Seitdem hat auch Böckh in Zweifel ziehen wollen, ob jene Plinianische Cliduchos eine Pallas-Athene gewesen und zu Athen gestanden [3]). Beides ist von Sillig (Catal. Artif. p. **345.**) durch die einfache Bemerkung hinlänglich widerlegt, dass Plinius nach jenen obigen Worten unmittelbar fortfährt: „et aliam Minervam.“ Ich habe also weiter nichts beizufügen, als erstens dieses, dass Schlüssel zuweilen Attribute der Herrschaft sind [4]), zweitens, dass Priesterinnen als Tempelbeschliesserinnen mit Schlüsseln in den Händen oder auf den Schultern vorgestellt werden [5]); drittens dass die Lichtgottheiten das Attribut des Schlüssels haben, namentlich Ilithyia [6]). Dazu gehörte aber besonders

1) Symbolik II. p. 703. 2ter Ausg., III. 2. p. 367. 3ter Ausg., vgl. Plin. H. N. XXXIV. 8. 19.

2) V. 20. 1. in der Beschreibung eines toreutisch gearbeiteten Prachttisches im Heräon zu Olympia.

3) Corp. Inscriptt. I. p. 235.: „Nam Cliduchus ap. Plin. dubium est an Minerva fuerit atque Athenis.“

4) Heyne ad Apollodor. III. 12. 6. p. 308. Böttiger's kleine Schriften III. p. 270. — Aber auch des Schutzes. So wird von Athene gesagt, sie führe die Schlüssel von Dyme, weil Pallas Schutzgöttin dieser Stadt war (Euphorion nr. 68. p. 137. ed. Meineke.).

5) Spanhem. ad Callimach. h. in Cerer. 45.

6) Hymn. Orph. II. 5., wo sie κλειδοῦχος genannt wird. Wegen des

Pallas-Athene. Wenn also Proclus (Hymn. in Minerv. vs. 7.) im geistlichen Verstande von dieser Göttin singt: „Du hast die von Gott betretenen Pforten der Weisheit geöffnet“ und Phidias eine Schlüsselträgerin Athene zu fertigen veranlasst war, so dürfen wir wohl vermuthen, dass schon in jenen schönen Tagen des alten freien Griechenlandes ähnliche geistige Vorstellungen von dieser Göttin im Bewusstseyn des Volkes, zumal des Athenischen, lagen [1]).

Nehmen wir nun hinzu, was kurz zuvor über den Zeus Philios des Polycletus, und oben zum Texte dieses Capitels selbst (§. 6.) über die Vesta des Skopas abgehandelt worden, so werden wir uns überzeugen, dass in den besten Zeiten Griechenlands nicht blos erleuchtete Dichter und Philosophen, sondern auch bildende Künstler bei ihren Darstellungen zuweilen die tieferen religiösen Bedürfnisse beachtet, ja dass sie selbst in ihren Conceptionen wohl das Alt-Bedeutsame gesucht haben.

oben sogleich Folgenden bemerke man noch, dass Ilithyia ebendaselbst προθυραία, Pfortenvorsteherin, genannt wird.

1) Eben darum konnten auch andere Künstler zu derselben Darstellung veranlasst werden; wie denn Plinius XXXIV. 8. 19. bei Aufzählung von den Erzarbeiten des Euphranor bemerkt: Fecit et — Cliduchon eximia forma, nachdem er vorher auch einer Minerva desselben Künstlers gedacht hatte.

II.

Zum Mythus von den Centauren.

Diese Thiermenschen greifen auf mehrern Seiten in die Dionysiaden ein, nicht nur dass sie den alten rossschweifigen Satyrn ähneln, und ihre Entstehung und Gestalt unmittelbar nach der Erzählung von diesen letztern beschrieben wird [1]), oder weil sie nach einer Genealogie Söhne der Hyaden, der Ammen des Dionysos waren [2]) und diesem Gotte, wie einigen andern, dienstbar, wie sie denn auch in antiken Denkmälern den Wagen des Dionysos ziehen [3]), sondern auch weil die Kentauren sehr bedeutsam in den Kalydonischen Sagenkreis vom Oeneus, so wie in die Herakleen eintreten. Und hiermit löse ich zugleich ein Versprechen, das ich in der Uebersicht der letzteren am Schlusse gethan [4]).

1) Nonni Dionys. XIV. vs. 105 sqq.

2) Idem XIV. 143 sqq.

3) Z. B. in der Scene von der Zerfleischung des Pentheus durch die Xantrien, auf einem Marmorrelief bei Millin Gal. mythol. LIII. 235. und jetzt bei O. Jahn, Pentheus und die Mainaden Taf. III. a.

4) Symb. II. 3. §. 28. p. 651. 3ter Ausg. Dorten habe ich den Mythus vom Kampfe des Herakles mit dem Kentauren Dexamenos berührt, und im Bilderheft 2ter Ausg. p. 29. zu Taf. LIV. ein Vasenbild beschrieben, welches diese Kampfscene darstellt, mit den beigeschriebenen Namen: Oeneus, Dexamenos, Deianira; ein Vasenbild, welches in neuester Zeit öfter publicirt worden. Man s. Roulez, Hercule chez Oenée (in

Ueber die Quellen dieses Mythus kan ich nach dem, was von Andern bereits nachgewiesen ist [1], ganz kurz sein, und ich bemerke nur noch kurz, dass nach Homerus und Hesiodus auch die Cyklischen Dichter diese Centauromachien behandelt hatten [2].

den Bulletins de l'Academie Royale de Bruxelles VIII. 7. p. 5., der aber weder der Abbildung in meiner Symbolik, Band II., noch meiner Erörterung dieses Mythus ebendaselbst p. 250 sq. gedenkt. Jetzt will ich nachträglich zu den dort von mir angegebenen Quellen desselben Mythus bemerken, dass der Scholiast zur ältesten Erzählung, nämlich zur Odyss. XXI. 295. von Muncker zum Hyginus, fab. 31. p. 91. Staver. längst so verbessert war: *φησὶ γὰρ (Βακχυλίδης) ἐπιξενωθέντα Δεξαμένῳ ἐν Ἤλιδι ὑβριστικῶς ἐπιχειρῆσαι τῇ τοῦ ξενοδοχοῦντος θυγατρί*, welches sowohl dem Buttmann ad Scholia in Odyss. p. 536. als dem Neue ad Bacchylidis Fragg. p. 67. entgangen ist; sowie denn auch von eben jenem Kritiker das Dexam*i*num beim Scholiasten des Statius Theb. V. 263, welches Angelo Mai zu dem Mythogr. Vatic. II. 162. beibehalten hat, eben so richtig lange vorher in Dexam*e*num geändert worden war. — Roulez hat in der genannten Schrift ein anderes Vasenbild mit derselben Scene bekannt gemacht aus der Sammlung Basseggio in Rom, und ebendaselbst erläutert. Beide Bilder folgen dem Sophokles in den Trachinerinnen (vs. 406 sqq.), wo Deianira als des Oeneus Tochter und als Gattin des Herakles bezeichnet ist. — Zur Stellung des Centauren im Vasenbilde bei Roulez mussten die feinen Bemerkungen des Lucianus (in Zeux. cap. 4. p. 127 sq. vergl. Böttiger zu den Vasengemälden, Theil III. p. 148.) über das halbliegende und Zwillinge säugende Centaurenweib — die Stelle ist oben I. 1. p. 15. dieser 3ten Ausg. in anderer Hinsicht von mir berührt worden —) nothwendig herbeigezogen werden. Centauren beider Geschlechter und Scenen dieses Kreises waren ein beliebter Gegenstand der alten Malerei. Man s. Philostrati Imagg. II. 2. und II. 3. (in welcher letztern Stelle p. 57. Jacobs et Welck., wo, wie ersterer richtig bemerkt, der Sinn die Erwähnung des *Ursprungs* fordert, vielleicht geändert werden muss: *ἀφ᾽ οὗ οἱ Κένταυροι ὁρμηθέντες ἦλθον ἐς κρᾶσιν*, „von welchem die Kentauren *entsprungen* zu dieser Mischungsform gelangten)."

1) Von Heyne ad Apollodor. p. 146 sqq. und p. 312 sq. und von zwei neuesten Editoren des Philostratus a. a. O.

2) Gelegentlich bemerkt, so fehlen in unserer Heidelberger Handschrift in der Stelle des Aelianus V. H. XI. 2. die Worte *Μελίσανδρος ὁ*

Was nun den Mythus selbst betrifft, so beschränke ich mich hier zur Beantwortung der Frage, warum an den vorzüglichsten Tempeln des alten Griechenlands Centaurenkämpfe abgebildet waren, auf folgende wesentliche Andeutungen:

Von den Lapithen und Centauren haben wir beim Diodorus (IV. 69. p. 361. Wessel. folgende Genealogie:

Peneus (Flussgott) ◡ Kreusa (Nymphe)
|
Stilbe (Στίλβη) ◡ Apollon
|
Lapithes und Kentauros.

Allbekannt ist die Abkunft der Centauren aus der für Hera gehaltenen und von Ixion umarmten Wolke, oder von Ixion's Sohn Kentauros und den Magnesischen Mutterpferden (Pindari Pyth. II. 82 sqq.); — weniger die von dem in ein Ross verwandelten Zeus mit Dia Ixion's Gattin [1]), oder vom Zeus, aus dessen in einer misslungenen Umarmung der Aphrodite zur Erde gefallenen Samen [2]). Weniger sind auch die Centauren als Söhne der Ammen des Dionysos der Hyaden [3]), durch Verzauberung der eifersüchtigen Hera, bekannt; so wie endlich als Söhne der von Ixion und Pegasus umarmten Dulis

Μιλήσιος Λαπίθων καὶ Κενταύρων μάχην ἔγραψεν, und die spätere Sage versetzt ihn sogar unter die vorhomerischen Poeten. — Dieselbe Handschrift hat bei dem Bericht von dem centaurischen Stammvater der Ausoner (ibid. IX. 6.) *Μάριν.* Ueber welche Wörterfamilie man jetzt den verbesserten Text des Pausanias X. 19. 6. mit der gelehrten Anmerkung von Schubart und Walz (III. p. 567 sq.) nachsehen muss. — Ich schalte diesen Nachtrag über die Centauren aus meinem Bericht über Broendsted's Reisen und Untersuchungen in Griechenland II. p. 198 sqq., in den Wiener Jahrbb. der Lit. Band LVII. p. 42 sqq., mit Zusätzen und Verbesserungen hier ein.

1) Nonni Dionyss. XVI. 240 sq.

2) Nonn. V. 610 sq. XIV. 193 sqq.

3) Nonn. XIV. 145—147., wo man merke: *ὑδρογόνων Νηϊάδων ἅς Ὑάδας καλέουσι, Λάμου ποταμηΐδα φύτλην.* Lamos, König der Lästrygonen (Odyss. X. 81.), war aber Sohn Poseidon's, des Wassergottes.

(Schol. Venet. in Iliad. ά. 266.). Pegasus trägt dem Zeus den Donner und den Blitz (Hesiod. Theog. 285.), oder er trägt die *Aurora* (Lycophr. Cassandr. vs. 17.). — Das dem Poseidon und den Flüssen heilige und *wasserliebende* Thier [1]), das Pferd, wird mit den Erzeugnissen des Dunstkreises, den Wolken, verglichen [2]), und die Centauren selbst sehen wir in Griechischen Bildwerken bald den *Dreizack des Neptunus* tragen, bald, in einer Gruppe mit Hercules und Aesculapius, *das Füllhorn* [3]).

Diese wenigen Angaben werden hinreichen, um bemerklich zu machen, dass wir in diesen, bald aus der Erde, bald aus Meeren, Flüssen, Quellen, bald aus Wolken, bald aus der Verbindung des Himmels mit der Erde oder der Sonne mit Lichtkräften abstammenden Rossmännern, den Centauren, nicht die ersten Reiter im Magnetenlande, sondern physische Erzeugnisse, natürliche Kräfte und Aeusserungen, verkörpert im Sinne der Bildersprache alter Naturculte, zu erkennen haben.

In ihnen sind gegeben die rauschenden Wogen und die wilden, zerstörenden Wellen des Meeres, die Erzeugnisse der Sonne und des Dunstkreises, Donner und Blitz, und die aus geborstener Wolken Schooss hervorbrechenden Regengüsse, beides, in ihren schädlichen und in ihren heilsamen Wirkungen.

Kehren wir nun zur obigen Frage zurück, warum an den bedeutendsten Tempeln Griechenlands Centaurenkämpfe in Bildwerken vorkommen, so wird Bröndsted, der auf „gründliche Untersuchung der historischen und religiösen Motive, auf

1) *Φύλυδρον ζῶον ὁ ἵππος* Aristoteles ap. Eustath. in Iliad. VI. 608. p. 133. ed. Lips. vergl. Aristotel. Hist. Animall. VIII. 24 (23.) p. 394. ed. Schneider.

2) *αἱ γὰρ νεφέλαι ἵπποις ἐοίκασι* Schol. in Odyss. φ'. 303. p. 537. Buttmann.

3) Spanhem. de U. et Pr. Numm. I. p. 283. Payne Knight Inq. on the symbol. lang. §. 111. p. 84.

die Einsicht in die höhere Oekonomie dieser Gebäude, so wie auf klare Einsicht in die Beschaffenheit und *Bedeutung* der sie schmückenden Sculpturwerke" dringt, am wenigsten geneigt seyn, sich mit der Antwort befriedigen zu lassen, dass der Kampf von Menschen mit Thieren oder mit Thiermenschen ein der Kunst günstiger Gegenstand sey, oder dass die Vereinigung junger, schöner Helden mit den fabelhaften Thiermenschen eine angenehme Mannigfaltigkeit in Figuren und Stellungen verursachte [1]); denn vorerst bleibt noch die Frage zu beantworten, was die centaurische Doppelgestalt für eine Bedeutung habe; sodann wird ein jeder fühlen, dass ein höheres Princip aufgesucht werden müsse, woraus das eben so häufige Vorkommen von Amazonenkämpfen sich erklären lasse. — Ohne mich hier auf diesen letztern Gegenstand einzulassen, bemerke ich nur, dass alle diese in Tempelsculpturen erscheinenden Kämpfe, mit Amazonen, mit Cercopen, mit Gorgonen auf dem gemeinsamen Grunde der Griechischen Naturreligion und der Culturgeschichte Griechischer Stämme beruhen. Die neulich bekannt gemachten Bildwerke von den Tempeln zu Selinunt [2]) geben uns hierbei einen Fingerzeig. Ausser dem Kampfe des Perseus mit der Gorgone und des Hercules mit den Cercopen sehen wir auf jenen Metopen den erzürnten Apollo auf seinem Wagen, wie er durch sein Geschoss Seuchen verbreitet, aber auch den versöhnten Apollo neben Hygiea, als Sinnbilder der auf die Gesundheit wohlthätig wirkenden Austrocknung der Sümpfe des Flusses Hypsas. — Wenn nun der Stier mit dem bärtigen Menschenkopf auf Sicilischen und andern Griechischen Münzen ein redendes Sinn-

1) Wie der sonst so einsichtsvolle Archäolog Völkel, Ueber den Tempel des Jupiter zu Olympia p. 87., meinte.

2) S. Thiersch, Epochen der bildenden Kunst unter den Griechen p. 406 sq. 413. 415., und jetzt die grösseren Abbildungen in dem Werke des Duca di Serradifalco, Le Antichita della Sicilia, Vol. II. p. 7. und p. 76. (vergleiche meinen Bericht in den Heidelb. Jahrbb. 1836. nr. 23. p. 361 sq.

bild des Landesflusses und der fruchtbaren Erde, aber auch der zur Entstehung des Ackerbaues nothwendigen Verbindung des Menschen mit dem Pflugstier ist, und wenn wir in dem Rossmenschen, dem Centauren, das Bild jener gedoppelten, bald wohlthätigen, bald schädlichen Wirkungen der Meereswogen und Regenströme zu vermuthen Grund hatten; wenn wir ferner an den Zustand jener alten kräftigen Gebirgsvölker um den Pelion und Oeta denken, die um jene Gipfel bald wunderliche Wolkengebilde erblickten, bald unter Blitz und Donner schreckliche Wolkenbrüche sich herabstürzen sahen, bald mit den Versumpfungen des austretenden Meeres, bald mit den Fluthen des von Hochgebirgen eingeschlossenen Peneus zu kämpfen, und alle ihre Kräfte anzustrengen hatten, um den nöthigen Raum für Weideplätze und Ackerboden zu gewinnen; wenn wir endlich erwägen, dass unter mehr oder weniger verschiedenen Ungemächlichkeiten die agrarische Cultur am Alpheus, am Ilissus, am Eurotas und an der Neda so wie in andern Griechischen Bergländern und Flussgebieten sich mühsam hatte dürchkämpfen müssen, — so werden wir begreifen, wie bei einer anthropomorphistischen Naturreligion diese Erinnerungen den Volksstämmen sich einprägen mussten, und wie die Künstler, nachdem man mit fortschreitender Cultur den Naturmächten, d. h. den Gottheiten, Tempel zu bauen anfing, in sinnlich-kräftigen Bildwerken jene alten Kämpfe an den Wohnungen der Götter darzustellen veranlasst wurden.

Ich muss die Nachweisung dieser Bedeutung der Centaurenkämpfe in den Sculpturen des Tempels zu Olympia und anderwärts übergehen, und stelle nur über die am Minerventempel zu Athen folgende Ansicht auf: Im Parthenon, im Hause der Jungfrau, stehet sie, die ewige Lichtkraft, der Sonne (Apollon's) Mutter, des Mondes Lichtgeist, fest und unerschüttert. Die Gorgone mit ihrem Schreckgesicht, die Ausgeburt der Finsterniss, ist von ihr gebunden, und sie gebraucht sie nur gegen die Frevler, die sich den Wirkun-

gen ihres Lichtes widersetzen. Hephästos, des Erdfeuers Kraft, hat, von ihr gebändigt, sich fruchtbar erwiesen, und der Erdensohn, aus Hephästos Samen entsprungen, Erechtheus, hat neben Pallas-Athene's heiligem Hause seine Wohnung. Poseidon ist nach dem Streite um das Land mit ihr versöhnet, und die wilden Wellen (die Rosse) sollen Attika's Boden fortan nicht mehr überziehen. Erechtheus hat von der kriegerischen Pallas das Ross bändigen gelernt, und das zügellose Geschöpf des Poseidon muss nunmehr den Streitwagen der wehrhaften Söhne des Landes ziehen. Butes und die Butaden sind des Poseidon, der Athene und des Erechtheus Diener, und der Attische Heros Buzyges hat den ungebändigten Stier in den zahmen Ackerstier umgewandelt. Aetherische und terrestrische Potenzen, Feuer-, Erd- und Wasserkräfte sind mit einander in Eintracht getreten, und der Tempel der Jungfrau Pallas-Athene ist der heilige Ort für den gemeinsamen Cultus. — Jetzt begreifen wir, warum Centauren oder gebändigte Rossmänner bald den Dreizack des Neptunus, bald das Füllhorn tragen, warum sie, dienstbar dem Juppiter, Aesculapius, Apollo, Bacchus, Hercules, ihre Wagen ziehen. Hier sind die wilden Wasserkräfte in der Tiefe wie in der Höhe den Ordnern und Herrn der Natur unterworfen. Darum müssen sie auch den Wagen der Herrn der Welt, der Stellvertreter der Götter auf Erden ziehen [1].

— Ich müsste mich sehr irren, oder auf diese Weise gewinnen unter den parthenonischen Metopenbildern jene Centaurenkämpfe ihren natürlichen und mit dem Ganzen übereinstimmenden Sinn. Die Kämpfe der Attischen Heroen gegen die brutalen Ausbrüche der Natur gingen dem Ackerbau voraus, und machten ihn möglich, und fort und fort muss der Attische Boden von seinen Bewohnern mit Kraft und Klugheit, obwohl gegen minder heftige Naturgewalten, vertheidigt wer-

1) Wie den des Kaisers Claudius auf einem berühmten Camee, s. Mongez Mémoires de l'Institut de France Tom. VIII. p. 397.

den. — So, dächte ich, würde verständlich, warum Centaurenkämpfe gleichsam als Rahmen die friedlichen Scenen aus der Geschichte Attischer Agricultur und Sittigung, die Unterweisung des Erechtheus durch die Athene, des Triptolemos durch die Demeter u. s. w. in dieser Bilderreihe einschliessen. — Man wird nicht einwenden, dass die Centauren in diesen Sculpturen auch mit Frauen gruppirt erscheinen, die sich ihrer Angriffe zu erwehren, und ihnen durch die Flucht sich zu entziehen suchen. Denn niemand wird in Abrede stellen, dass die Frauen unter jenen Ungemächlichkeiten, die aus den feindseligen Einflüssen der Natur entsprangen, mit leiden, und an dem Nothstande, welcher der Sittigung vorher ging, Antheil nehmen müssen. — Sodann war es ganz im Geiste der fortschreitenden Personification und Dichtung, unholde Naturgewalten auch ethisch aufzufassen. Und so dürfen wir uns nicht wundern, den Centauren gemeinhin als das Bild jeder brutalen Gewalt und des keine Sitte achtenden Frevels; aber auch, wie die den Schooss der Erde befruchtende Wetterwolke Blumen und Früchte hervorbringt, jenen Thiermenschen der Zähmung fähig, — ja selbst als Bildner der Heroen genommen zu sehen, — wie jenen „gerechtesten der Centauren" (δικαιότατον κενταύρων) Chiron [1]).

1) Ueber ihn s. Welcker, Chiron der Phillyride, in der Allg. Schulzeitung 1831. nr. 99. p. 786—792.

III.

Zur Lehre vom Pan.

(Nachtrag zu §. 13, 14, 15.)

Einige seit Erscheinung der zweiten Ausgabe dieses Werkes neuerdings gewonnene Schrift- und vorzüglich Bilderdenkmale veranlassen mich, auf diese Paragraphen nochmals zurückzukommen, und Einiges näher zu bestimmen.

Den *Namen* des Gottes betreffend, so ist bereits oben pag. 69. in einer Anmerkung bemerkt worden, dass der Begriff eines *Lichtwesens* hauptsächlich hervortritt [1]). Ueber den Aegyptischen Pan wiederhole ich nicht, was bereits in der zweiten Ausgabe und seitdem zum Herodotus [2]) von

1) πανός für φανός, Fackel und Letzteres von φαίνειν. Vgl. Schwenck, Etymol.-mythol. Andeutungen p. 213. und hauptsächlich Od. Gerhard, del Dio Fauno e de' suoi Seguaci, Napoli 1825. p. 9 sqq., p. 32 sqq. Man wird aber wohl thun, nach der Weise der Alten solchen Namen beigelegte andere Beziehungen daneben anzuerkennen, besonders bei einem Gotte, der selbst παντοδαπός allseitig, genannt wird, z. B. nicht ausschliessen den Gedanken an πάω (πάσκω), ich besitze, hüte, weide, ernähre. Endlich selbst nicht πᾶν, Alles; welche letzte Deutung wenigstens alt genug ist (s. Homeri hymn. in Pana vs. 47. Platon. in Cratyl. p. 408. b. c. p. 55. Bekker und Varro ap. Mythogrr. Vaticc. I. 127. III. 8. 2.).

2) Herodot. II. 46 und 145. p. 820. ed. Baehr. vergl. Symbolik III. p. 241 – 244. 2ter Ausg.

mir bemerkt worden, und wende mich sogleich zum Pan der Griechen.

Die Sagen von der Herkunft des Gottes weichen ausserordentlich von einander ab. Nach einer, wie es scheint, alten Troianischen Genealogie war er Sohn des Zeus und einer einheimischen Nymphe Thymbris [1]), und hatte den Apollon in der Weissagung unterrichtet. In Phrygien waren die Dienste der grossen Mutter oder der Kybebe, des Pan mit dem orgiastischen Cult des Dionysos verbunden [2]), und die Parische Chronik stellt dieselben mit des Phrygier's Hyagnis Erfindung der Flöte und der phrygischen Harmonie zusammen [3]). Dieser alte combinirte Götterdienst kam mitsammt dem Flötenspiel nach Theben, wo Pindarus aus altväterlicher Erbreligion dem Pan und der Göttermutter vor seinem Hause in einer von ihm gestifteten Capelle opferte und worin die von ihm gedichteten Parthenien von den Thebanischen Jungfrauen und darunter von seinen eignen Töchtern Eumetis und Protomache abgesungen wurden [4]). Von der Verbreitung des Pansdienstes im

1) *Θύμβρεως*, Apollodor. I. 4. 3. p. 20. Heyn., wo aber Toussaint auf dem Rande meines Exemplars *Ὕβρεως* ändert und so haben wirklich die Handschriften, wie nicht minder alle Codd. des Tzetzes ad Lycophr. 772.; welches man aus einer Nebenform *Θύβρεως* entstanden glauben könnte, wenn nicht die Missgestalt des Pan eine Mutter *Ὕβρις*, Uebermuth, Schwelgerei rechtfertigen möchte. Allein die Flussnymphe Thymbris, die aus den Wassern geschöpfte Gabe des Gesanges und der Weissagung, das Orakel des Thymbräischen Apollon in Troas und das zu Delphi an der Kastalischen Quelle, eine Pflanzung von jenem, sprechen doch entscheidend für eine Mutter des Weissagegottes Pan, welche als Flussnymphe von Troas Thymbris geheissen (Heyne a. a. O. und Observv. ad Apollodor. p. 18., Schwenck a. a. O. p. 214., Gerhard del Dio Fauno p. 4. und p. 24.

2) Plutarch. Erotic. p. 758. XVI. 31. p. 42. ed. Wyttenb. vergl. Schwenk a. a. O. p. 215. und Lobeck Aglaoph. p. 630.

3) Epoch. X. a. ante Chr. N. 1506. ed. alter. Wagneri p. 12—14.

4) Pindari Pyth. III. 137 sqq. vs. 77 sqq. Fragg. Parthen. p. 29. Heyn. p. 229. Dissen., wo der Satz über Pan: „den die Olympier den

übrigen Böotien spricht unter vielem Andern die Anweisung des Delphischen Orakels an die Griechen vor der Schlacht zu Plataea, dem Zeus, der Hera, dem Pan und den Sphragitischen Nymphen zu opfern [1]. Derselbe Dichter leitet uns in denselben Parthenien durch seinen Anruf: „Der du Arkadien beherrschest" zum Arkadischen Pansdienste hinüber, einem Dienst, der um die Gebirge Kyllene und Lykeus sich bewegte [2]; wie er denn als Herr der Berge bezeichnet wird:

— — — — „Vielleicht
Nah'te der Herr des Gebirgs
Einem Mägdlein, Vater Pan" [3].

Nach Arkadien aber weiset gleichfalls hin diese Genealogie in den Liedern des Epimenides:

Zeus ⌣ Kallisto
|
Pan und Arkas [4];

wie nicht minder die andere:

Zeus ⌣ Oeneïs
|
Pan [5].

allseitigen Hund (Begleiter und Wächter) der grossen Göttin nennen" das hohe Alterthum dieser Gemeinschaft des Pan und der Cybele beurkundet. Vergl. Böckh und Dissen ad Pindari Pyth. l. l. et ad Fragg. p. 591. und p. 629 sq. und K. O. Müller Dorier I. p. 345.

1) Plutarch. Aristid. 11. p. 505. Reisk. — *καὶ Πανὶ καὶ νύμφαις Σφραγίτισι;* vergl. Münscher, De rebus Plataeensium p. 41.

2) Homeri hymn. in Pan. vs. 31 sqq. Schol. Theocriti I. 123., Muncker ad Hygin. fab. 124. p. 345. Staver., wo die Sage, die den Pan zu einem Sohne Apollon's macht, seine alte Identität mit Apollon nomios oder agreus schon andeutet.

3) Sophocl. Oedip. tyr. vs. 1079 [1100.] sqq., nach Thudichum.

4) Epimenides ap. Scholiast. Theocriti I. 3. und daraus Eudocia in Viol. p. 323.; wobei Orkas als Pan's Zwillingsbruder angegeben wird.

5) Schol. Theocr. l. l.: *Ἀρίστιππος δὲ ἐν τῷ Ἀρκαδικῷ, Διὸς καὶ Νύμφης Οἰνηΐδος* und daraus Eudocia a. a. O., welche Toup's Aenderung: *Ἀρίστιππος δὲ ἐν τῶ ά Ἀρκαδικῶν* nicht begünstigt.

An diesen Arkadischen Hirtengott knüpfen sich nun einerseits Ausdeutungen des Pan, als des *All* [1]), andrerseits, hinsichtlich seiner Mutter Oeneïs, Anspielungen auf *Einheit* [2]). Und wenn manchmal von Einem Pan die Rede ist, der wohl auch Vater heisst, wie wir so eben nach Sophokles vernommen, so hören wir doch auch von zweien, vielleicht von fünf — ja von zwölfen reden. Zwei werden öfter genannt [3]). Letztere Zahl, so wie die Zweizahl, bezeuget ausdrücklich und vermuthlich nach alten Vorgängern der Dichter der Dionysiaka; wonach es überhaupt zwölf Pane gab, von welchen zwei Hermes mit zwei Nymphen gezeuget, den einen, den Weissager Agreus mit der Oreade (Bergnymphe) Soso [4]); den andern, den hirtlichen (*νόμιον*) mit der Feldbewohnerin, der Nymphe Penelope.

Wenn ein Ausleger [5]) *diese* Penelope für eine andere

1) S. oben zu Anfang dieses Nachtrags die erste Anmerkung und daselbst den Homer. Hymnus auf Pan, Platon und Varro.

2) S. Symbolik III. §. 15. nach der ausführlichen Darstellung p. 251 — 253. 2ter Ausg. und daselbst über *Οἰνηΐς*, *Οἰνή*, *οἰνίζειν*, *οἰνάζειν*, oenus (onus) unio. Oeneïs (die Einheit) Mutter des Pan, die Eine, Einszählen, der Einer, die Einperle, die Einzwiebel u. s. w. Namen, Formeln und vielleicht Cultushandlungen, auf die ich hier nur zurückweisen will.

3) Z. B. zuvörderst bei Io. Laur. Lydus de menss. p. 274. Röther, wo auch die Genealogie Einiger angegeben wird, dass Pan Sohn des Kronos und der Rhea sey. Wäre hierbei die phrygische Kybebe mit inbegriffen, so gewänne eine Vermuthung von Panen in der Fünfzahl als Idäischen Daktylen, worauf wir zurückkommen werden, einige Bekräftigung.

4) Nonnus XIV. 69 sqq. 87 sqq. — *τὸν μὲν ὀρεστιάδος Σωσοῦς*, — so hat Gräfe gebessert, da die Ausgaben *Σῶσους* hatten. Ich bemerke, Soso (*Σωσώ*), das in den Thesauren fehlt, hat die Griechische Anthologie, s. Simonides daselbst, nr. LXXIII. Vol. I. p. 74. ed. Jacobs. Es gehört zu den aus dem Futuro gebildeten weiblichen Namen, wie z. B. *Καλυψώ*, vergl. Passow im Index Lectt. Vratislav. 1829. p. 6.

5) Meziriac Comm. sur les Epitres d'Ovide I. p. 104.: — „et il semble qu'il n'entend pas parler de Penelope femme d'Ulisse, mais de quelque Nymphe portant le même nom.

halten möchte, als die Gattin des Odysseus, so scheint ihn ein später Scholiast zu begünstigen [1]. — Allein schon Pindarus und Herodotus hatten bei Nennung von Pan's Mutter an keine andere Penelope als die berühmte homerische gedacht, und von ebenderselben ging ja die wunderliche Sage, sie habe früher den Namen Arnea geführt, und von ihren Eltern Ikarios und Periböa in's Meer geworfen, und von Penelopen, einer Art von Enten, wieder aufs Land zurückgebracht, habe sie wegen der Fürsorge dieser Vögel für sie den Namen Penelope bekommen [2].

Der Attische Pan gewann durch die Perserkriege zuerst eine grosse Popularität [3]. Uns gehet hier sein Wesen oder seine Natur an. Diese kann ich nicht treffender bezeichnen, als mit den Worten eines mir befreundeten Archäologen [4]: „Die Lichtidee beider Götter (des Apollon und des Dionysos) begegnet sich im *Pan*, dem *arkadischen* und dem *altattischen Feuergott* (Creuzer Symbolik p. 262 sqq. 2ter Ausg.), der im Bacchusdienst endlich aufging und doch auch im Apollo *Ἀγρεύς* (p. 95. Anmerk. 103. K. O. Müller, Dorier I. 282. 3.) aner-

1) Tzetz. in Lycophron. vs. 772. p. 776 sq. ed. Chr. G. Müller äussert sich so gegen die Sage beim Duris, dass Penelope in den Umarmungen mit allen Freiern den Pan zur Welt gebracht habe: *Φλυαρεῖ δὲ περὶ τοῦ Πανός. Ὁ Πὰν γὰρ Ἑρμοῦ καὶ Πηνελόπης ἄλλης υἱὸς γέγονε.*

2) Schol. vet. in Pindari Olymp. IX. 85. Eustath. in Odyss. ά. pag. 1421 sq. Tzetz. ad Lycophr. vs. 792. p. 784. Müller und über das ganze Verhältniss des Hermes zur Penelope Th. Panofka, über verlegene Mythen p. 12 sqq.

3) Herodot. VI. 5. p. 373. ed. Baehr mit den Auslegern, Pausan. I. 28. 4. VIII. 54. 5., wo Siebelis und die neuesten Herausgeber gegen Palmerius Gebot, der das Herodoteïsche *Φειδιππίδης* auch dem Pausanias vindicirt wissen wollte, mit Recht *Φιλιππίδης* beibehalten haben. So hat auch Proclus in Platon. Cratyl. 73. p. 39. ed. Boissonad., wo bemerkt wird, dieser auf dem Berge Parthenion erschienene Pan sey bocksfüssig gewesen, die Pane nähmen mehrere Gestalten an, nicht aber die Panischen Dämonen.

4) Ed. Gerhard, auserles. griech. Vasenbilder I. p. 116. not. 60.

kannt wurde." — Müller bemerkt a. a. O.: „Ueber Apollo Agreus — s. Aeschylos bei Plutarch. Erot. 14. [p. 37 ed. Wyttenb.] vergl. Pausan. I. 41. — Er ist *Aristäos*, Apollodor. (beim Hesych. in Ἀγρεύς [1]) erklärt ihn für einen Attischen *Pan* (vergl. Liebe Gotha num. p. 309.) [2])." — Pan's Sohnschaft bezüglich auf Hermes bekundet sich endlich dadurch, dass Einem wie dem Andern sowohl die Erfindung der Hirten-Rohr-Pfeife als der Schildkröten-Lyra beigelegt wird [3]).

Von allen diesen Panen, dem phrygischen, böotischen, arkadischen und attischen, gewähren uns neuerlich bekanntgemachte und erläuterte Bilddenkmäler eine genügende Anschauung. Wir wollen zum Schluss einen Blick darauf werfen. Da erscheint Pan zuvörderst als Geleitsmann von Helios und Selene. Nämlich der Lichtgott Pan empfängt den Wagen des Sonnengottes, während der Mondgöttin ein Jüngling harret,

1) [S. Apollodori Fragg. p. 402. Heynii, Sturz ad Pherecyd. p. 147 —149. Nonni Dionyss. V. 215. XXIX. 180.]

2) Wegen meiner Ausführung muss ich auf die von Ed. Gerhard angeführten Stellen der zweiten Ausgabe der Symbolik und jetzt auch die Anmerkung zum Herodot a. a. O. verweisen. — Hier will ich aber hauptsächlich darauf aufmerksam machen, dass dieser Heerden-, Licht- und Feuergott Apollon-Pan-Aristäos mit dem alten *Silenos* ganz und gar zusammenfällt. Denn zuvörderst heisst Apollon nomios Sohn des Silenos, wie hinwiederum Silene Söhne des Pan genannt werden, aber auch ein Silenos Sohn des Phaethon heisset, welches in dieser panischen Lichtlehre wohl zu bemerken ist (s. meine Abhandlung in Daub's und Creuzer's Studien II. p. 307 sq. und Symbolik III. p. 213 sq. 258 sqq. IV. p. 160. 2ter Ausg.); also Juppiter-Silenos-Pan-Phaethon.

3) Ueber den Mythus von Pan und der Nymphe Syrinx vergleiche man Achilles Tat. VIII. 6. p. 175. und jetzt noch Nicet. Eugen. III. 300. p. 196. Boissonad. und Mythogr. Vatican. I. 127. Ueber den Antheil dieser zwei Götter an beiden Erfindungen s. Th. Panofka, Argos Panoptes p. 22. — Auf einer Vase Blacas nr. VII. sehen wir den bocksfüssigen Pan mit strophium und mit pedum (καλαῦροψ, dem Hirtenstab) dem Hermes eine Syrinx (Hirtenrohrpfeife) darreichen, vergl. Panofka daselbst p. 24 sq.

dessen Korybanten-ähnliches Ansehn an die lunarische Bedeutung des Kybeledienstes erinnert [1]). Von einem andern Vasenbilde [2]) wird bemerkt: „Helios erscheint als jugendlicher Gott strahlenumkränzt, von sprengenden Flügelrossen gezogen, vom *ländlichen Feuergott Pan* begrüsst.“ Wenn Panofka bei demselben Bilde das grosse Kunstverdienst einer Gruppe von Sternenjünglingen hervorhebt, so wird ihm Jeder beipflichten; wenn er auch ferner bemerkt, ihre Fünfzahl entspreche den Idäischen Daktylen, mit denen sie in diesem Bilde auch übrigens übereinkämen; als Chorführer dieser Stern-Epheben erscheine Pan als Phosphoros und Hesperos zugleich, hat er wohl richtig gedeutet, aber nicht richtig sich auf einige Stellen der Alten berufen, worin dafür keine Beweise vorliegen. Die ganze Analogie hingegen spricht für diese Erklärung, denn Pan und Helios erscheinen auf einer Vase in Turin, ingleichen Pan mit Bocksfüssen, neben Artemis Phosphoros, Eos und dem Vollmonde, ferner: Pan mit einem Felle bekleidet, in der Linken eine Staude haltend, in der Rechten eine Syrinx, vor ihm eine Asterblume, sitzend auf einem Bergrücken [3]). — Endlich sehen wir den Pan mit seiner Rohrpfeife der Selene gegenüberstehend auf einer Münze von Paträ in Achaia [4]). —

1) Ed. Gerhard, Ueber die Lichtgottheiten p. 8. zur Tafel III. 3., vergl. Symbolik II. 3. nr. 30. 3ter Ausg. und daselbst die Copie dieses Bildes.

2) Vases de Mr. le Duc de Blacas nr. 17 et 18., vergl. Th. Panofka, Le Lever du soleil p. 5 sqq. und E. Gerhard, Lichtgottheiten p. 5. Auch von diesem Vasenbild habe ich Symb. II. 3. nr. 32. 3ter Ausg. eine Copie gegeben.

3) S. Th. Panofka, Le lever du soleil p. 4. und Desselben, Argos Panoptes p. 23. mit Abbildung IV. 2. Auch von diesem Vasenbilde des Berliner Museums habe ich Symb. III. 2. nr. 6. der 3ten Ausg. eine Nachbildung mitgetheilt.

4) Bei Fr. Streber, Numismata graeca tab. II. nr. 3., und daraus bei E. Gerhard, Lichtgottheiten Taf. IV. nr. 5. — Aus allem diesem

Ob nun was wir im ausführlichern Text der zweiten und im abgekürzten der dritten Ausgabe vom Pan bei Schriftstellern und in Bildwerken vorgefunden, ein Orphiker wohl zusammengefasst hat, mag folgender Hymnus beantworten:

Pan's Rauchopfer. (Mancherlei.) [1])

Pan's Obmacht lobpreis' ich, des hirtlichen, Pan ist das Weltall,
Himmel zugleich und Meer und Allbeherrscher der Erde,
Und unsterbliche Glut; denn dies sind Glieder vom Pane.
Seliger, komm, im Tanz' umlaufender Zeitengespiele;
Ziegenfüssiger, Schwärmer, Begeisterter unter den Sternen [2])
Spielend die Harmonien der Welt auf scherzender Flöte;
Du der Phantom' Abwehr, Graungott der Sterblichen Schrekken;
Hirten der Ziegen und Rinder ein Freund an sprudelnden Quellen,
Treffender Weidner, von Echo umtönt, im Chore der Nymphen;
Allentsprosst, Erzeuger des All, vielnamiges Wesen!
Herrscher der Welt, der im Lichte Gedeih'n gibt, fruchtbarer Päan;
Grottenfreund, grimmvoll, wahrhaftiger Zeus der Gehörnte! [3])
Denn auf dir ja beruht die unendliche Veste der Erde,

erhält nun die von mir zum erstenmal diesem Hefte im Abbild beigegebene Gemme aus Chios mit den Köpfen von *Pan* und *Silenos*, mit *Stern* und *Mond* (s. die Abbildungen unter nr. 2.) ihre genügende Erklärung.

1) Orphica, hymn. XI. (10.) nach D. K. P. Dietsch.

2) *ἀστροδίαιτε*, von Gesner und von Dietsch wohl vertheidigt gegen Pierson's und Gottfr. Hermann's *ἀντροδίαιτε*, zumal da vs. 12. *ἀντροχαρής* das Nämliche von diesem Gott aussagt.

3) *ἀληθὴς Ζεὺς ὁ κεράστης*. Es wundert mich, dass G. Hermann und Dietsch diese falsche Lesart angenommen haben, da doch im 28. Orphischen Fragment Zeus, welcher hier mit Pan Eins ist, vs. 13. *πάντων κεραστής* genannt wird, wie schon Gesner nachgewiesen. Es muss also in beiden Stellen übersetzt werden: Aller Elemente *Mischkünstler*.

Dir gehorcht tieffurchige Flut des rastlosen Meeres,
Dir Okeanos, rings mit Geström' umrollend die Erde;
Auch der Ernährung luftiger Theil, des Lebendigen Lunte,
Und ob' der Scheitel des Haups das Auge des flüchtigen Feuers.
Denn dies Göttliche wallt in Schranken nach deinem Gebote,
Und Jedwedes Natur verwandelst du eigenem Sinn nach,
Nährend der Menschen Geschlecht im unermesslichen Weltall.
Seliger, Schwärmer, wohlan, du Begeisterter, nahe des Opfers
Heiliger Weih', und gewähr' ein edeles Ende des Lebens,
Panischen Wahnsinn fern an die Grenzen der Erde verbannend!

Angabe der Abbildungen

zum

ersten Heft des vierten Theiles.

Nr. 1 a. Kopf des bärtigen Dionysos; Kehrseite: Herakles als Kind Schlangen würgend.

1 b. Der ähnliche Kopf des ersteren; Kehrseite: Böotischer Schild. — Hier, nach *Bröndsted* Reisen und Untersuchungen in Griechenland. (Ueber diese Münzen von Theben vergl. Eckhel D. N. V. II. p. 202 sqq. Mionnet Suppl. III. p. 523 sq. und v. Steinbüchel Abriss der Alterthumsk. p. 109. Andere bärtige Bakchusköpfe auf Münzen von Thasos und von Naxos sind oben zum Capitel von den *Indischen* Religionen unter den Bildern nr. 32 und 33. beigefügt.)

Nr. 2. Gemme aus Chios mit dem Doppelhaupte des Pan und des Silenos; oben Stern und Mondsichel; im Besitz des Herrn Professors Hessemer in Frankfurt a. M. — Hier, nach einem Siegelabdruck.

Nr. 3. Der ganz nackte, epheubekränzte Silenos, an einen mit einer Nebris bedeckten und von einer Schlange umwundenen Baumstamm gelehnt und den kleinen Dionysos oder, nach Andern, den jungen Satyr Maron in den Armen haltend und zärtlich anblickend. — Statue der Villa Borghese von idealen Formen, jetzt im Louvre nr. 709., s. Bouillon II. 2. — Hier, nach Guigniaut pl. CXVI. nr. 44. (*Anmerk.* Ein

schöner geschnittener Stein, der dieselbe Vorstellung von der Seite rechtsgewendet zeigt, befindet sich als Geschenk des Herrn *Franz von Pulszky* aus Ungarn in der Sammlung des Verfassers.)

Nr. 4. Satyr einen kleinen Eros auf seinem Fusse schaukelnd. — Gemme in derselben Sammlung, vorher im Besitz des Herrn Hofraths *Dorow* in Berlin. (Vergl. *Dumersan*, in der kleinen Schrift: Silène précepteur des Amours. Camée antique inedit Paris 1824. mit einem Kupferstich.)

Nr. 5. Der epheubekränzte kleine Dionysos, mädchenhaft in eine lange Tunika und weiten Mantel, seiner mannweiblichen Natur gemäss, eingehüllt und von Zeus getragen; gegenüber zwei Hyaden. — Hier, nach La Naissance et l'Éducation de Bacchus, vase de la collection de Mr. le Duc de Luynes par *J. de Witte*, Paris 1838. p. 2 sqq. pl. IX. (Vergl. Annales de l'Institut archéologique 1837. pl. A. und pag. 13.)

Nr. 6. Brautfahrt des Dionysos und der Ariadne in Begleitung von Apollon, Hermes und Artemis, hier Heme genannt, nach der Erklärung von Roulez in den Annales de l'Academie de Bruxelles Tom. VIII. 1. p. 435; auf einer Hydria des Herrn Basseggio in Rom. — Hier, nach dem Extrait jener Annales p. 9 sqq. pl. II.

Nr. 7. Dionysos, Thyone, Dione und Simos, der Satyr; mit beigeschriebenen Namen, auf der Kehrseite einer Vase. — Hier, nach *Otto Jahn*, Vasenbilder, Hamburg 1839. nr. III. p. 32 sq. Tafel III. unten.

Nr. 8. Der geflügelte Dionysos, dem eine Bakchantin libirt; Vasengemälde der Hamilton'schen Sammlung von 1767, Vol. II. pl. 121. — Hier, nach *Emil Braun*, Kunstvorstellungen des geflügelten Dionysos Taf. IV. 2., vergl. p. 1.

Nr. 9. Dionysos, Tragödia, Ariadne und Komos, mit beigeschriebenen Namen. Nolanisches Vasenbild. — Hier, nach *E. Gerhard*, Auserlesene Vasenbilder Taf. LVI. 2. mit p. 185 sq. (*Anmerk. Komos*, d. i. ein den Mahlzeiten und

Trinkgelagen vorstehender Genius, vergl. Guigniaut Explication des planches Tom. II. p. 175. zu nr. 428 b.)

Nr. 10. *Dionysos - Phales* oder Phallen, bärtiges Haupt, einer Herme aufgesetzt, im Moment, wo ihn ein mit dem Ziegenfell um die Lenden gegürteter Landmann abwascht, den zwei Gefässe tragende Frauen bedienen. (Man kann sie Thyaden und ihn Tityros nennen.) Hinter der Herme eine Priesterin mit einem Baumzweig. — Basrelief des Museum Worsleyanum I. 15.; — bei Guigniaut pl. CVIII. nr. 427.

Nr. 11. Der mit Epheu bekränzte in einen Talar gehüllte *Dionysos*, Weinranken und das Karchesion haltend zwischen zwei alten den Kordax tanzenden Satyrn. Archaisches Vasenbild bei Millingen Vases grecs de Coghill pl. 37.; — hier, nach Guign. nr. 428.

Nr. 12. Der phrygische *Dionysos-Bassareus* mit phrygischer Mütze und mit der bassaris bekleidet, von *Methe* aus einer Flasche in ein Gefäss Getränk empfangend, das aus einem hinter ihr stehenden Krater geschöpft worden; zu beiden Seiten zwei alte *Satyrn;* Alle mit Thyrsusstäben auf den Schultern (hieratisches Basrelief bei Stuart, Antiq. of Athen. II. 2.); — hier, nach Guign. nr. 428 a.

Nr. 13. Der geflügelte *Eros*, den epheubekränzten, bärtigen, nur über die Schultern mit einem Mantel behängten *Silenos* umfassend; daneben eine *Bakchante* mit ihren Händen ein übers Haupt erhobenes Tamburin schlagend. (Terracottas of the British Mus. pl. V. 6. Hirt Bilderb. II. p. 126., Zoëga Bassiril. nr. 79.; — hier, nach Guign. nr. 428 b.)

Nr. 14. *Uebergabe des Bakchuskindes an seine Pflegemutter: Hermes* übergiebt den kleinen epheubekränzten *Dionysos* seiner Amme *Ino* (*Nysa*, nach Welcker), die ihn in ein ausgebreitetes Hirschkalbfell aufnimmt. Hinter ihr erscheint ihr Gemahl *Athamas* (Silenos, nach W.) mit seinen zwei Schwestern *Autonöe* und *Agave* (die Nymphe *Mystis* und hinter ihr die Hore *Opora*, nach W.). Auf der andern Seite in höchst aufgeregter und mit der ruhigen Haltung der Vorherigen sehr

contrastirenden Stellung: *Methe* und zwei *Satyrn*, wovon der eine die Doppelflöte bläst, der andere Thyrsus und Nebris trägt. (Basrelief des Salpion aus Athen, auf einem marmornen Krater, im Museo Borbonico Tom. I. tav. 49., in Welckers Zeitschr. für alte Kunst Taf. V. 23. und VI. 24., vergl. p. 500 sqq. — Vergl. jetzt E. Gerhard's und Th. Panofka's Neapels antike Bildw. p. 76. und J. De Witte La Naissance et l'Éducation de Bacchus p. 1.; — hier, nach Guign. nr. 436.)

Nr. 15. *Triumphzug des Bakchus*, sehr figurenreiche Composition: *Dionysos mit Ariadna* auf einem von Centauren gezogenen Wagen ruhend, ferner viele Personen des bakchischen Thiasos: Pan, Silenos, Satyrn, Bakchantinnen, Tityre, Lydier, Kinder, bakchische Thiere, Elephant, Esel, Böcklein, viel bakchisches Geräth und Gewächs, die Syrinx, die Doppelflöte, Tamburin, Hirtenstab, Sonnenschirm, mystischer Korb, Schalen, Weintrauben, Flaschenkürbis u. s. w. (Basrelief aus der Villa Montalto, bei Bartoli Admiranda Rom. tab. 48. 49., jetzt im Britischen Museum; — hier, nach Guigniaut nr. 451 a.)

Nr. 16. Ideale Statue des jugendlich-schönen *Dionysos-Bakchus* von halbweiblichen Formen, süssträumendem Blick; Stellung und Gesichtszüge von wollüstiger Weichheit. (Im Louvre, s. nr. 154. Musée Franc. I. 1. und Bouillon I. 30.; — hier, nach Guign. nr. 458.

Nr. 17. *Dionysos* ähnlichen Charakters und gleicher Haltung, sich mit dem linken Arm auf einen geflügelten Genius, Ampelos oder vielmehr *Eros*, stützend und einen Kantharos in der Linken, ein Traubengehänge in der Rechten haltend. (Gruppe des Museo Borbonico in Neapel, bei Gerhard Antike Bildw. Cent. I. Taf. 19.; vergl. Bacchus und Ampelos im Mus. Pio-Clem. I. 41.; Mus. Florent. III. 48.; British Mus. III. 11.; — hier, nach Guign. nr. 458 a.)

Nr. 18. Idealer Kopf des jungen *Dionysos*, mit Zügen denen des Apollon ähnlich, bedeckt mit einer Mitra und Epheukrone. Auf der andern Seite ein *Panther*. — (Münze von

Andros bei Landon, Numism. d'Anachars. II. pl. 72.; — hier, nach Guign. nr. 458 c.)

Nr. 19. Ein *Faun* oder *Satyr* reiferen Alters rein menschlich mit Weintrauben, Nebris, Hirtenstab, Cymbeln und Syrinx. (Im Mus. Pio-Clem. I. 47.; — hier, nach Guigniaut nr. 484 a.)

Nr. 20. Ein junger ruhender *Satyr* (*Σάτυρος ἀναπαυόμενος*) rein menschlicher Bildung mit der Nebris über der Schulter, einer Flöte in der Hand, in behaglicher Stellung, wie Bacchus selbst, an einen Baumstamm gelehnt. (Im Mus. Pio-Clem. II. 30.; — hier, nach Guign. nr. 485 a.)

Nr. 21. *Hermes* in Reisekleidern, auf dem Felsen von Nysa sitzend, hält den jungen *Dionysos*, der die Aermchen ausstreckt nach einer als *Mänade* bezeichneten und einen Thyrsusstab führenden Nymphe. Hinter Hermes steht eine andere Nymphe mit ehrfurchtsvoller Gebärde, einen Myrtenzweig haltend. Von ihrem verstümmelten Namen sind nur noch die Buchstaben OVS übrig. (Vasenbild bei Millin Peint. de vas. II. 13., vergl. Panofka Cabinet Pourtalès pl. 27. mit p. 91—94.; — hier, nach Guign. nr. 438.)

Nr. 22. *Dionysos* auf einem Felsen (vielleicht des Parnasses) liegend, Bänder und Weinranken ums Haupt, gehüllt in einen weiten Mantel, der jedoch einen Theil des Körpers unbedeckt lässt. Die grosse Diota, die der Gott in der Hand hält, ist eine nicht unglückliche Ergänzung. (Im Mus. Pio-Clem. I. 43.; — hier, nach Guign. nr. 459.)

Nr. 23. *Dionysos* mit einer Strahlenkrone, den Mantel um Schulter und Arm geschlagen und auf einem laufenden Panther reitend; vor ihm eine Nymphe (vielleicht *Telete*) mit brennenden Fackeln in beiden Händen; hinter ihm ein *Satyr* mit einem Rossschweif, ein Pardelfell um den Arm und einen grossen zierlichen Krater mit beiden Händen haltend (vielleicht *Akratos*). (Vasenbild bei Tischbein II. 43.; — hier, nach Guign. nr. 469.)

Nr. 24. *Dionysos-Bacchus* (hier *Phuphluns* genannt) umarmt seine von ihm aus der Unterwelt heraufgeführte Mutter *Semele* (*Semla*), die als Zeichen ihrer Weihe einen Thyrsus in der Hand hält. *Apollon* (*Aplu*) mit dem Lorbeerzweig ist als reinigender Lichtgott Zeuge dieser Scene. Hinter ihm bläset ein kleiner *Satyr* auf der Doppelflöte. (Etruscisches Spiegelbild im Besitz des Herrn *E. Gerhard* und von ihm bekannt gemacht und erläutert. S. Monumm. inedit. de l'Instit. archeol. de Rome Tom. I. pl. 56. und die Schrift Gerhards, *Dionysos und Semele* Berlin 1833; auch bei K. O. Müller und Oesterley Denkm. alt. K. I. Taf. 61. nr. 308.; — hier, nach Guign. nr. 443 a.)

Nr. 25. *Mnemosyne*, die Mutter der *Musen*, in nachsinnender Stellung. Ihr Name ist, wie aller der folgenden Musen, in alten Charakteren an der Basis dieser Statue angegeben. (Zusammengefunden mit Apollo in der Villa des Cassius, jetzt im Museo Pio-Clement. Ueber sie, so wie über die Musen in Herculanischen Gemälden, und einzelne Musen in andern Sammlungen s. *Thiersch* Epochen p. 135.; E. Gerhard hyperbor. römische Studien p. 148. und K. O. Müller im Hndb. d. a. K. §. 393. p. 595.; vergl. Mus. Pio-Clem. I. 17—27. (woselbst vorliegende Figur: I. 28.) und Bouillon I. 34—42.; — hier, nach Guign. nr. 286.)

Nr. 26. *Kleio* (*Clio*), die Muse der *Geschichte*, wie die Inschrift der Rolle in ihrer Hand besagt, mit einer Kapsel, worin Handschriften eingesetzt sind. (Aus den Pitture d'Ercolano II. 2.; — hier, nach Guign. nr. 287.)

Nr. 27. *Kalliope*, die Muse des *Epos*, mit bekränztem Haupt, eine Rolle in der Hand haltend. (Pitture d'Ercol. II. 9.; — hier, nach Guign. nr. 288.

Nr. 28. *Melpomene*, die Muse der Tragödie, bekleidet mit dem langen tragischen Mantel (syrma), mit hohen Kothurnen und in einer heroischen Stellung. Schwert und Maske sind nicht unpassende neuere Ergänzungen. (Kolossalstatue

im Louvre, nr. 348.; s. Musée Bouillon I. 43.; — hier, nach Guign. nr. 289.)

Nr. 29. *Melpomene* lorbeerbekränzt und mit einem Band um's Haupt, wie Sappho auf Mytilenischen Münzen mit einer Herakles-Maske und -Keule. (Pitt. d'Ercol. II. 4.; — hier, nach Guign. nr. 290.)

Nr. 30. *Thalia*, die Muse der *Komödie*, in langen Gewändern mit dem Hirtenstab (pedum) und einer komischen Maske. (Pitt. d'Ercol. II. 3.; — hier, nach Guign. nr. 291.)

Nr. 31. *Terpsichore*, Muse der *chorischen Tänze* und *Gesänge*, lorbeerbekränzt und die Lyra, ihr Attribut, haltend. (Pitt. d'Ercol. II. 6.; — hier, nach Guign. nr. 292.)

Nr. 32. *Erato*, Muse der *erotischen Poesie* und *Mimik*, mit dem plectrum auf einer grossen Cithar spielend. (Pitt. d'Ercol. II. 6.; — hier, nach Guign. nr. 293.)

Nr. 33. *Polyhymnia*, Muse der *Hymnen* und der *Mythen*, mit dem Finger auf dem Munde, d. i. mit sich sammelnder, meditirender Gebärde. (Pitt. d'Ercol. II. 7.; — hier, nach Guign. nr. 294.)

Nr. 34. *Urania*, Muse der *Astronomie*, mit einem Stäbchen (radius) auf einem globus andeutend. (Pitt. d'Ercol. II. 8.; — hier, nach Guign. nr. 295. —) *Anmerk.* *Euterpe* fehlt in diesen Gemälden; sie erscheint aber in andern Denkmälern, wie z. B. auf dem Mosaik der Villa Mattei bei Guign. nr. 296. Sie hat das Attribut der *Doppelflöte*, und wird sitzend, stehend oder tanzend vorgestellt; vergl. K. O. Müller Handbuch §. 393. p. 595 sq. und Hirt im Bilderb. II. 208.

Nr. 35. *Eros* als Ephebos, geflügelt und den Bogen abschiessend. Gemme aus der Sammlung von Hoorn. (Bei Millin Monumm. antiqq. inédit. II. 1; — hier, nach Guign. nr. 401.)

Nr. 36. Torso eines idealen *Eros* in der zarten Jugendschönheit, feinster Gesichtszüge, der Aphrodite ähnlich, süssesten Blickes. (S. Museo Pio-Clementino I. 12., Musée Napoléon I. 64., Bouillon I. 15.; — hier, nach Guigniaut nr. 402.) *Anmerkung.* Ueberblicke über die sehr ver-

schiedenen Auffassungen des Eros-Amor, so wie über den ganzen Erotischen Kreis geben Hirt im Bilderb. II. p. 216—224. und K. O. Müller im Hndb. d. a. K. §. 391. p. 588—592.

Nr. 37. *Eros-Amor* als Kind, in einer Muschel schlafend. (Camee des Ritter Azara bei Millin Monumm. ined. I. 18.; — hier, nach Guign. nr. 403.

Nr. 38. *Psyche* mit Schmetterlingsflügeln, sitzend und in reuevolles Nachdenken versunken. (Geschnittener Stein bei Millin Pierr. gravées inéd. nr. 29.; — hier, nach Guigniaut nr. 406.)

Nr. 39. *Psyche* von Aphrodite verfolgt und ihr Mitleid oder den Schutz des Eros erflehend. Statue, in Stellung und Gebärde einer der Niobiden sehr ähnlich, im Louve. (Musée du Louvre nr. 387. de Clarac pl. 331.; — hier, nach Guign. nr. 406 a.)

Nr. 40. *Amor und Psyche* als Kinder, ihre Vermählung feiernd mit Tauben, dem Symbol ehelicher Liebe, in den Händen; voran *Hymenäus* als Paranymphos vorleuchtend; hinten und vornen noch zwei andere Eroten, vielleicht Pothos, der die Wanne mit Früchten trägt, und Himeros, der über ein Lager eine Decke ausbreitet. — Berühmte Camee des Tryphon, Zeitgenosse Alexanders des Gr., dessen Name eingegraben ist, in der Sammlung Marlborough I. 50.; — hier, nach Guign. nr. 408.

Nr. 41. *Aphrodite* mit *Eros*, *Himeros* und *Pothos*, welche die Göttin schmücken. Sie selbst hält eine aufgerichtete Lanze in der Hand als Siegerin. Die hier nicht abgebildete Vorderseite zeigt uns dieselbe Göttin mit Helm und Lanze, der ein junger Krieger mit einem Spiegel seine Huldigung erweiset. (Rückseite eines Gefässes mit Knopfhenkeln, vaso a girelle, mit gelbrothen Figuren auf schwarzem Grund aus Basilicata, jetzt in der *Karlsruher* Sammlung des Grossherzogs von Baden, nr. 9. in dem mit Durchzeichnungen versehenen Katalog des Herrn Ritters *Maler* in Rom; — hier, des Raumes wegen, nur die *Kehrseite* in sehr verkleinertem Maasstabe, nach

R. Gargiulo, Cenni sulla maniera di rinvenire i vasi fittili Italo-Greci. Napoli 1831. tav. IX. unten links.)

Anmerk. Bewaffnete Aphroditen kommen bei Pausanias, Plutarchus, Damascius und Nonnus vor, auch Aphroditen von fliegenden Genien geschmückt (s. K. O. Müller's Hndb. p. 548 u. 551.). Darstellungen derselben Göttin auf Vasen liefern unter andern die neuen Abbildungen dieser dritten Ausgabe; s. z. B. II. 2. Taf. VI. nr. 38. und III. 1. Taf. XI. nr. 44. und die Karlsruher Vase mit dem Urtheil des Paris (s. Zur Gallerie der alten Dramatiker Taf. 1.). — In dem Herkulanischen Gemälde, der Verkauf der Amoren genannt, bei Guign. nr. 404., so wie auf dem Cameo Marlborough (s. vorher nr. 40.) und auf andern Denkmälern vermuthen Viele in den drei geflügelten Genien ebenfalls Eros, Himeros und Pothos. In *unserm* Vasenbilde habe ich kein Bedenken getragen sie ganz *bestimmt* so zu benennen; ja ich kann noch bestimmter sprechen, und den aufwärts zum erhobenen linken Arm der Venus strebenden und ihn umfassenden Flügelknaben als *Eros* bezeichnen, den rechts mit der ausgebreiteten Binde als *Himeros* (und so ist dieser Flügelknabe mit der Ueberschrift *IMEPOΣ* benannt, auf einer Vase Lamberg pl. 65. bei Alex. Delaborde, s. p. 71 und 79. daselbst) und endlich den aus der Höhe auf die Aphrodite herabfliegenden als *Pothos;* weil dieser letzte Name die in der *Abwesenheit* nach dem geliebten Gegenstand empfundene *Sehnsucht* bezeichnet. — Ueber den Unterschied dieser Begriffe bei den Alten muss ich auf Cap. VI. §. 4. dieser Abtheilung meines Buchs unter der Rubrik: *Bildliche Darstellungen aus dem Erotischen Kreise*, meine Leser verweisen. Doch will ich hier gleich noch bemerken, dass Mr. Laglandière in den Annali dell' Instit. archeol. III. p. 288. den *Πόθος* sehr übel aufgefasst hat, wenn er übersetzt: le *Regret;* ferner dass Schwenck in der Darmst. Zeitschr. f. d. Alterth.-Wiss. 1842. p. 340 sq. jene Unterscheidung nicht für ursprünglich halten und annehmen möchte, dass Himeros dem Eros zuerst als Liebe im Allgemeinen gleich gewesen, und nichts anders als

der phallische Vereinigungs- und Begattungsgott Hermes-Imbros sey. — Sodann will ich hier auch an den Cameo bei Beger Thes. Brandenb. I. p. 182. (vergleiche Winckelmann's Werke I. p. 178. 2te Dresdn. Ausg.) erinnern, und endlich bemerken, dass Th. Panofka neulich in der Sammlung Berlin's Terrakotten verschiedene Gebilde edirt hat, die er so bezeichnet: *Pothos*, tanzender Hermaphrodit, aus Centorbi, Taf. 26. 27. 28., 1 und 2. — *Eros Uranios*, Taf. 30. — *Himeros*, Taf. 31. 2. — *Eros* und *Anteros* streitend, Taf. 32. 2.

Sechstes Capitel.

Von der Ceres und der Proserpina und von ihren Mysterien.

§. 1.

Standpunkt für die Untersuchung und Quellen derselben.

Die Ansicht der Griechen (nach Paus. IX. 31. fin.), dass die Eleusinien über andern Religionsanstalten so hoch stehen, wie die Götter über den Heroen; die Erwähnung dieser Mysterien von den ersten Männern Griechenlands und Roms, wenn sie der *Unsterblichkeit* gedenken oder der *Einheit Gottes*, diess zusammengenommen lässt uns in jenen Attischen Mysterien gewissermassen eine Hinleitung zum Christenthum erblicken, und wir hätten nun zu untersuchen, wie dieses sich von jenen unterscheidet und deren Glorie noch überstrahlt.

Aber gerade die meisten und wichtigsten *Quellen* dieser Lehre sind verloren. Doch reicht das Vorhandene hin, um uns richtige Begriffe darüber zu verschaffen. Nachgewiesen sind die Quellen von Meursius in der Graecia feriata und in den Eleusinien, von Saintecroix (sur les myst. du paganisme) und seinem neuesten Herausgeber Silvestre de Sacy, seinem Uebersetzer Lenz (p. 212.) und von Heyne (ad Apollod. p. 25.

33.). Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass alle Werke des Alterthums, die die Gründung Griechischer Cultur durch Getreidebau und feste Wohnsitze berührten, alle Schriftsteller, die über Creta, Argos, Dodona, Böotien, Samothrace und Thracien Forschungen anstellten, diese Religionen auch mit berühren mussten, so wie die epischen Gedichte oder die Werke in Prosa, welche von den Idäischen Gottheiten, den Cabiren, dem Dionysos, Herakles und Theseus sangen und handelten, und die Dichter der Festlieder [1]); wovon wir noch in des Callimachus Hymnus auf die Ceres ein Beispiel haben. Reich aber an Gedichten und prosaischen Schriften dieser Art war besonders Attica (Pausan. I. 39. 1. IX. 31. fin.), und hierher gehörte vorzüglich der Triptolemus des Sophocles (Fabr. B. Gr. II. p. 212 sq. ed. Harl.) [2]). Aus jenen uralten Werken schöpften dann die Logographen und die Verfasser der Atthiden, Pherecydes, Hecatäus, Ister, Philochorus, Androtion; die Historiker und Periegeten Theopompus, Ephorus, Apollodorus, Polemo u. A. (vergl. auch die Parische Chronik Ep. 12. nebst den Zus. z. allg. Welthist. I. 2. p. 202.). Besonders viel schrieben Historiker und Philosophen über die *Attischen Mysterien* (s. Schol. Aristoph. Av. v. 1073. Athen. IX. 376. XIII. 602. c. VII. 325. c. p. 195. Schw. Clem. Alex. Protr. p. 56. Diog. Laërt. V. 84. ib. Menag. Suid. v. *Φιλόχο-*

1) [Welche Lieder *Ἴουλοι*, *Οὖλοι* und *Δημητρίουλοι*, Garbenlieder, wie die Ceres selbst *Ἰουλώ*, Garbenbinderin, genannt wurden (Spanhem. ad Callim. in Jov. 1. und in Cerer. 1. — woraus man jetzt die Ceres-Bilder mit Aehren auf den Münzen von den Städten Juliopolis in Bithynien und Ulia in Hispanien erklären will; s. Th. Panofka, Von dem Einfluss der Gottheiten auf die Ortsnamen, Berlin 1842. p. 17.). Unter den Localsängern wird Lasos von Hermione in Argolis als Verfasser eines Festliedes auf die Demeter seiner Vaterstadt angeführt (s. Demeter und Persephone von Preller p. 56 sqq. und jetzt besonders Schneidewini Commentatio de Laso Hermionensi Gotting. 1842; worauf wir unten zum §. 5. zurückkommen werden.)].

2) [S. Sophoclis Fragmm. p. 527—547. ed. Dindorf, Welcker im Rheinischen Museum Suppl. II. 1. p. 300 sqq. und Preller a. a. O. p. 303 sqq.]

ρος und Philochori Fragmm. p. 8. vergl. auch p. 103. Suid. v. Ἀριγνώτη vergl. Eudoc. Viol. p. 71. Suid. v. Εὔμολπος. Galenus de Virt. simpl. C. 7. init.). Bei dem Verluste so vieler Quellen haben wir indessen doch in den allgemeinen Schriften der Alten, namentlich im Pausanias, und besonders auch in solchen Werken treffliche Hülfsmittel, die sich eigens mit diesem Gegenstande beschäftigen, von dem Homerischen Hymnus auf Demeter an bis auf *Claudianus* herab. Auch Herodotus, Diodorus, Andocides über die Mysterien, Isocrates, Aristides leisten gute Dienste; die vorzüglichsten aber der genannte Hymnus [1]).

1) [Unter den neuern Bearbeitern dieser Mythen und Culte nenne ich vorerst nur: Lobeck im Aglaophamus, besonders im Abschnitt Eleusinia p. 193 sqq. und: Demeter und Persephone, ein Cyclus mythologischer Untersuchungen. Von Ludwig Preller. Hamburg 1837. — einem Philologen, dessen Methode und Grundansichten ich bei aller Achtung seiner Talente und Kenntnisse bestreiten musste, s. Münchner Gel. Anzeigen 1838, nr. 12 und 13. — Jetzt gereicht es mir aber zum besondern Vergnügen, im Voraus ankündigen zu können, dass ich unten in meinen *Nachträgen* zu diesem Theil aus den neuesten berichtigten Untersuchungen desselben Gelehrten schätzbare Mittheilungen machen werde.]

§. 2.

Die Pontische Ceres und die Sonnenkinder von Colchis und Creta.

Die Attischen Mysterien lehrten den grossen Satz von *Einem* Gotte; natürlich nicht in einer philosophischen Abstraction und nach der ihm durch das Judenthum und Christenthum gegebenen Wendung. Zu Eleusis musste er an die höhere Erkenntniss von der Ceres und Proserpina angeknüpft werden; in ihnen musste sich das Eine göttliche Wesen selbst darstellen, sie beide aber sich in Ein Wesen auflösen. Da war Demeter-Persephone die Matrix aller Götter und aller erschaffenen Dinge. Damit aber hiermit wirklich etwas gesagt sey, müssen wir den Weg überblicken, den jene Lehre zu den Athenern genommen. Dieser führt uns zunächst nach *Creta*, wo Demeter dem Iasion vermählt wird (Hesiod. Theogon. 969. Odyss. V. 125.). Aber die besten *Dichter* sind nicht immer die besten *Lehrer;* und so lehrte denn auch Callimachus in seiner Hecale bedeutender als jene, Apollo sey von der Sonne und *Proserpina von der Artemis nicht verschieden* (Callim. Fragmm. pag. 432. ib. Bentl.) [1]). So kannte auch Orpheus (Eratosth. Catast. 24.) den Helios als höchsten Gott und nannte ihn Apollo, und Aeschylus hatte auf gut Aegyptisch

1) [Man lese jetzt nach was im dritten *Nachtrag*, II. 3. p. 679—682 sqq., dieser dritten Ausgabe über diese Sätze der älteren Griechischen Theologie abgehandelt worden.]

die Artemis Tochter der Demeter genannt (Paus. Arcad. 37. 3. Herodot. II. 156.). Nach einer andern Genealogie ist *Persephone* Mutter der *Artemis* (Cic. de N. D. III. 23.), die vom Mercurius den *ersten Eros* gebar; wo Artemis keine andere als die Ilithyia der alten Asiatischen Religionen ist (s. oben II. p. 515 sqq. 3ter Ausg.). — Von *Creta* aus blicken wir, als dem bequemsten Standorte, wo alle Fäden dieser Religion von Samothrace, Oberasien und Aegypten her zusammenlaufen. Vom Aufgang der Sonne aber kommen mit den Festgarben und mit dem Samenkorne auch die Cerealischen Religionen, so wie mit dem Weine von Morgen her die Gebräuche des Bacchus.

§. 3.

Fortsetzung.

Für die Verbindung mit dem Orient hatte Creta die glücklichste Lage. Diesen Vortheil so wie ihre erzreichen Gebirge und andere natürliche Vorzüge, verstanden die Creter wohl zu benutzen. Creta war eine der ersten Niederlassungen Phönicischer Pflanzer; es empfing früh Aegyptische Lehre, und ward dadurch einer der ersten Lichtpunkte zur Aufhellung der Finsterniss des Pelasgischen Griechenlands. Aber es war auch ein Hauptsitz, wie der Bacchischen Weihen, so auch eines Geheimdienstes der Ceres und Proserpina. Hatten ja alte Dichter [1]) Creta als den Ort genannt, wo Proserpina vom Hades entführt worden. Unter dem Namen des Cretischen Königsgeschlechtes eröffnet uns der Name *Minos* eine Aussicht nach Phönicien und Vorderasien durch seine mythischen Oheime Cadmus, Phönix und Cilix; durch den ersten nach Samothrace und Böotien, durch seine Frau Pasiphaë in das Sonnengeschlecht der Colchier, durch seine nächsten Nachkommen nach Athen, durch seine Mutter Europa rückwärts zum Agenor und zu den Beliden, Danaus, Perseus bis zum Herakles herab, und durch Agenor bis zum Inachus

1) z. B. Bacchylides beim Schol. Theogon. Hesiod. v. 911. p. 303. ed. Plant. [vergl. Bacchylidis Cei Fragg. ed. Neue p. 69. und Phanodemi Fragg. ed. Siebelis p. 6. et p. 80 sq.] s. die Anspielung im Homerischen Hymnus auf die Ceres. vs. 123.

hinauf. Dieses Inachus (nach Apollodorus des Iasion) Tochter ist *Io*, die als Kuh am Nil mit Zeus den Epaphus (den Apis) zeugt [1]. Apis ward nach Aegyptischem Glauben von einer Kuh geboren, die durch einen Strahl vom Himmel (Herodot. III. 28. oder des *Mondes:* Plut. de Is. p. 368. c. p. 508. Wytt.) befruchtet worden. Der Mond aber nimmt seine Zeugungskraft nur von der Sonne, der Quelle aller Fruchtbarkeit. Epaphus, sagt die Griechensage weiter, erzeugt mit der Memphis die Libya, diese mit dem Poseidon den *Agenor* und *Belus* (Apollod. II. 1. 4.). Aus des Belus Geschlecht entspringen von Chemmis her die Sonnenhelden, vor allen *Perseus*, zuletzt Herakles. Auch Agenor ist mit einer *fernhin Leuchtenden* (Telephassa) vermählt (Heyne ad Apollod. p. 212.). Sein Sohn Cadmus ist Diener der *Cabirischen Ceres*, Gemahl der Harmonia, deren Bruder Iasion der Ceres Liebling ist. Jenen ältesten Agenoriden nehmen die Thracier mit seiner Mutter Telephassa und dem Thasus (Paus. V. 25. 7. Schol. Eur. Phoen. 5.) gastlich auf. Thasus pflanzt die nach ihm benannte Insel an, und stiftet ein neues Heiligthum der Cabirischen Ceres. Cadmus wird im Stierlande Böotien Ahnherr des *neuesten Stiergottes Dionysos*. In der Hülle eines *Stiers* hatte auch Zeus des Cadmus Schwester geraubt. Sie aber (Europa) hatte aus des Zeus Umarmung den grossen *Creter Minos* geboren, der, wie Cadmus, in seinem Hause die Geburt eines Sonnenstieres erlebte. Seine Gattin Pasiphaë war Tochter des *Sonnengottes* Helios und der *Perseïs*, einer Oceanide (Hesiod. Th. 346—356. Apollod. I. 2. 2.), die in das an astronomischen Göttern reiche Geschlecht der Titanen gehört.

1) Herodot. III. 27. Apollod. II. 1. 3. — Das war die Aegyptische Isis; Herodot. II. 41. Philostr. Vit. Apollon. I. 19. p. 23. Malelas Chron. p. 31. Oxon. Schol. in Greg. Nazianz. Carmm. p. 50. ed. Gaisf. [woran sich ebendaselbst die wunderliche Sage anschliesst, Zeus habe aus Furcht vor Hera die Io in eine Kuh verwandelt, die bald weiss, bald schwarz, bald veilchenfarbig (ἰάζουσαν von ἴον viola) gewesen, und sey mit ihr nach Aegypten gekommen.]

Nach Pherecydes (bei Apollod. I. 9. 1.) bildet sich folgende Tafel:

Helios (Sonne) ◡ Perseïs

Idyia ◡ *Aeetes*, *Perses*, *Circe*, *Pasiphaë*, Gattin des Minos von Creta.

Medea. Apsyrtus.

Nach Dionysius von Milet (bei Diod. IV. 45.) folgende:

Helios

Hecate, des Perses Tochter ◡ *Aeetes* *Perses*

Circe, Medea, Aegialeus.

Der Name *Perses, Perseïs*, der so oft in den Geschlechtsregistern der Titanen vorkommt, deutet immer auf *Licht*. Aus Persien und Aegypten, diesen beiden Persidenländern, stammt *Persephone* her. — Der Grund, warum nun gerade in dem Colchischen Königshause das Geschlecht des Sol auf Erden seine Repräsentanten hat, ist, weil dem Griechen lange Zeit jener Winkel des Pontus das äusserste Ostland war (Apollon. Rh. II. 1264. vergl. Wesseling. Obss. I. 22. p. 88 sq.) [1]. Durch jene Colchische Geschlechtstafel zeigen sich fortdauernd Spuren jenes *Dualismus* der alten Parsenlehre, der in der Cabirischen Religion und in den übrigen Theogonien der Griechen durchschimmert, jener Zweiheit, wonach entweder ein *Paar Wesen sich als Gegensatz* (unter der Hauptanschauung von *Licht* und *Finsterniss*) *gegenüber steht*, oder dass *ein und dasselbe Wesen in verschiedenen Perioden seines Daseyns sich selbst entgegengesetzt wird, vom Lichte zum Schatten sich wandelt und vom Schatten zum Lichte zurückkehrt* (Asteria und ihre Schwester Leto; Mithras der erhöhete und erniedrigte).

1) [Vgl. Mimnermus ap. Strabon. I. p. 67. in Poetae graecc. Fragm. X. p. 222. Gaisf., und Völcker, Mythische Geographie p. 111 sqq.]

§. 4.

Fortsetzung.

Neben dem *Lichtsohn*, aber auch *Verderber Perses* haben wir den *Erdmann Aeetes* (von αἶα). Jener hat die schreckhafte und zauberische Nachtgöttin, die weithintreffende Hecate, zur Tochter, die der Mondgöttin Artemis einen Altar stiftet, an welchem die anlandenden Fremdlinge als Opfer fallen müssen (Diod. IV. 45.) Die Bewohner der Erdstadt von Colchis aber sind ein *Zaubergeschlecht.* Circe ist die Frau des magischen Ringes (*κίρκος:* Greg. Cor. p. 165. Koen. p. 360 sq. Schaefer. Hesych. II. p. 348. ib. Alb.). Schon Homerus kannte sie als Zauberin (Odyss. VIII. 448. ib. Eust. p. 319. Bas. Odyss. X. 570 sqq. 303 sqq.), die durch das Uebermaass sinnlicher Lust die Unglücklichen lockt, um sie in Thiere zu verwandeln, die aber auch wieder vom Tode erwecken kann (Tzetz. ad Lycophr. 805.). Ihr gegenüber steht nach ursprünglicher Sage *Medea* (Diod. IV. 48.), die mit Heilkräutern die von der bösen Schwester vergifteten Gäste rettet, mit dem *Heilmanne Iason* vermählt wird, aber endlich sich verfinstert, und sich selber untreu in bitterer Rache zur Verderberin wird [1]. Beider Zauberinnen Bruder aber ist der Mann an der *Meeresküste*, Aegialeus, der uns wieder auf den Vater Oceanus hinweist, aus dessen dunkelm Grunde mit Sonne und

1) [Vergl. jetzt: Medea oder die Kräuterkunde bei den Frauen, in der Darmst. Allg. Schulzeit. 1831. nr. 127. p. 1009 – 1013.]

Mond alle Wesen hervorgehen. — In Allem sehen wir jenen dualistischen Grundsatz alter Sabäerlehre: der Sonnenmann Perses stürzt den Erdmann Aeetes vom Throne (Apollod. I. 9 fin.). Des Letzteren nimmt sich aber die noch gute Medea gegen die böse Nestelknüpferin Circe an, als ächte Tochter der Idyia (der *Kundigen*). Eine solche Kundige ist auch *Demeter* in dem Homerischen Hymnus (in Cer. v. 227.), wo also auch jene alte Vorstellung durchschimmert, die allen jenen *Mondsgottheiten* zum Grunde liegt. Die Verbreitung dieser Ideen ist durch die Phönicische Colonie in Böotien geschehen. Davon überzeugt uns die Verehrung jener *Ino-Leucothea*, welche in Böotien wie in Colchis einheimisch war.

Dort in ihrem Tempel zu Colchis opferte man keinen Widder (Strabo XI. 17. p. 403. Tzsch.). Widder zu opfern war auch in der Aegyptischen Thebais verboten, ausser am Feste des Ammon. Das hing mit dem Gott im Frühlingszeichen zusammen (Herodot. II. 42.). Die Colchier sind Colonisten der Aegyptier, das meldet eine bestimmte Sage, das beweist die schwarze Hautfarbe, das Wollhaar, die Beschneidung; die Lebensart und Sprache (s. Herodot. l. c. Apollon. Rh. IV. 272. ib. Schol. Diod. I. 55. ib. Wess.) [1]). Ja Colchis hatte sogar einen Fluss *Isis* (Plin. H. N. VI. 4. p. 304. Hard.), einen Fluss der *Fülle*, der grossen Landesmutter Isis, den Himmelsfluss, den Mondsfluss. Aber dem Colchier war der Phasis der *Strom*, das *Wasser* vorzugsweise (Bochart Geogr. sacr. p. 289.); denn alten *Wasserdienst* hatten die Colchier, sie hatten gerade so eine *Isis*, wie sie der Aegyptier an seiner Küste als Pharia verehrte. Das beweisen die Mythen und Festgebräuche der *Ino-Leucothea*, und ihr Dienst in Colchis. Albunea, *die weisse Göttin*, oder Matuta, die *Morgen-*

1) Vergl. was neuerlich Ritter im 1. und 2. Cap. der Vorhalle der Europ. Völkergeschichten gegen die Angaben Herodots und Anderer eingewendet hat. [Ueber jene Localitäten und Localculte in Colchis lese man nach: Weichert, Ueber Apollonios von Rhodos p. 114 sqq.]

göttin, nannte der Römer die Leucothea (Cic. de N. D. III. 19. und Cr. zu Cic. de N. D. III. 15. p. 547 sq.); sie wird ihm zur Morgenröthe, aus der die Schiffer das Wetter prophezeien; womit schon die Doppelnatur von Heil und Verderben gegeben ist. Schon bei Homer (Od. V. 339 sqq.) ist sie rettende Schiffgöttin, die dem Odysseus mit ihrem Zauberschleier an die Insel der Phäaken (die auch Δρεπάνη, *Sicheleiland* heisst) geholfen hat. Dort sollte Hephästos der Ceres die *Sichel* gegeben haben, womit sie die Titanen das Getreide mähen lehrte (Schol. Apollon. IV. 984. Etymol. m. v. Δρεπ. Tzetz. ad Lycophr. 869.), worauf sie die Sichel am Ufer verbarg, bis die Meeresfluth die Gestalt der Insel sichelförmig bildete. Hir sehen wir wieder die Erdgöttin mit dem Meere in Beziehung gebracht, Erdkraft und Meereskraft in harmonischer Wirkung. Das sind Vorstellungen, die die Grundlage des Begriffs der *Cabirischen Ceres* bilden, welche *Cadmus*, der Leucothea Vater, nach Böotien verpflanzte, die also aus der Pontischen Religion über Samothrace durch Phönicische Pflanzer nach Böotien gebracht wurde. *Ino* ist als Leucothea Menschenretterin (Orph. Hymn. LXXIV. [73.] 4.), Amme des Bacchuskindes (ib. 2.), und als solche der Ceres Κουροτρόφος verwandt, so wie der Proserpina, die auch als Amme und Mutter (μαῖα) gepriesen wird. Aber Ino-Leucothea wird auch zur bösen Stiefmutter, die den Phrixus und die Helle ermorden will (Apollod. I. 9. 1.), die Kinder der Nephele. Hier sind offenbar atmosphärische Erscheinungen angedeutet. Auch ist hier wieder ein sichtbarer Dualismus; so wie in dem Kebsweibe des Athamas, der Aetolischen Magd Antiphera, der Stiefmutter wieder eine Stiefmutter gegenüber steht, wieder auf einen Widerstreit physischer Kräfte deutend, auf Zwist und Freundschaft, welche ein Hauptcapitel der Samothracischen Lehre bilden [1]).

1) S. Etymol. m. in Ἀντιφέρα, vergl. Hesych. T. I. p. 405. Alb. und Plut. Qu. Rom. p. 267. p. 94 sq. Wytt.

§. 5.

Perseus und Persephone und der Ceresdienst in Argolis und in Vorderasien.

So kommen vom Hochgebirge über Colchis Sonnenkinder und Mondsfrauen. Ein alter Sonnensohn ist *Perseus* der Danaide, der aus dem hohen Asien stammt und von mütterlicher Seite aus Oberägypten. Seine Vorfahren haben die älteste Ceresfeier der Griechen, die Thesmophorien, gestiftet (Herodot. II. 171.), nämlich die Töchter des Danaus in Argolis. Libyen war vorzüglich der Schauplatz der Thaten des Perseus. Zu Chemmis aber (sahen wir oben) lässt Perseus zuweilen zum Zeichen des Segens seinen Schuh im Tempel zurück. Von dort aus zieht er in den Kampf gegen die Gorgonen, da feierte man ihm auch Kampfspiele (Herodot. II. 91.). Also auch hier, wie im ganzen Ceresdienste, *Krieg* und *Streit*, *Ringen* und *Kämpfen*, und *Spiele* zur Versinnlichung dieses *Zwiespalts*.

Aber auch die Oberasiaten wollten den Perseus zu ihrem Landsmanne haben. Perseus sollte ein *Assyrier* seyn nach der Sage der Perser (Herodot. VI. 53 sq.). So machten auch beide Erdtheile auf eines der heiligsten Symbole dieser Cerealischen Religionen Anspruch, auf die Pflanze Persea, die der *Isis* geheiligt war (Diod. I. 34. Plut. de Is. p. 378. c. p. 548. Wytt.), und die auch in der christlichen Sage, ja selbst noch im Koran ihre Bedeutung hat (s. Silv. de Sacy zum Abdallatif Relation de l'Egypte p. 47 sqq. 66. 68. 72.). Eine Sage

liess den Perseus seine Persea aus Aethiopien bringen [1]. Es ruft also der Mythus aus den dunkeln Grottentempeln von Aethiopien einen Sonnenheros herauf, um nach Aegypten und Griechenland die trostreiche Todesblume zu überbringen. Die Lehre von der *Aussaat* und *vom Tode* hatten seine Vorältern nach Argolis gebracht, wo wir am Lernäischen See, wie zu Sais, Spuren eines uralten Todtendienstes, und die Isis-Ceres als *Prosymna* (Paus. Cor. 37. 2.) [2]) finden. In Argos warf man am Jahresfeste der Proserpina brennende Fackeln in eine Grube (Paus. Cor. 22. 4.). In Carien warf man an demselben Feste einen Stier in die Todesgrube [3]). In Argolis tritt das Stiersymbol im Ceresdienste stark hervor. Zwei Argolische Vorgebirge hiessen das eine Bucephale (Ochsenkopf), das andere Buporthmos (Ochsenfurth). Auf dem letztern hatten Ceres, Proserpina und Minerva Promachorma Tempel. Auf dem Berge (Pron) bei der neuen Stadt der Hermioner war ein berühmtes Heiligthum der Ceres, von des Phoroneus Sohn, Clymenus, und seiner Schwester Chthonia der Demeter Chthonia (der *unterirdischen* Ceres) gestiftet. *Clymenus* heisst *der König, der unter der Erde herrscht* (s. die Homer. Briefe von Cr. und Herm. p. 195 sq.), ja diesen Namen gab man dem *Pluto* selbst (s. Suid. T. II. p. 333.). Sehr charakteristisch sind die an den Chthonien zu Hermione beobachteten Gebräuche

1) Salmas. ad Solin. p. 655 sq. Boden a Stapel ad Theophr. Hist. Plant. p. 125 sqq. 295 sqq.

2) [Eine Stelle, welche Preller, Demeter und Persephone p. 212. gänzlich missverstanden; wie er denn die mit ähnlichen Namen, wie z. B. Polypnos, Prosypnos, bezeichneten Wesen in eine falsche Verbindung mit der Muse Polyhymnia gebracht, und die Beziehung dieser chthonischen Namen und Culte auf Schlaf und Tod ganz übersehen hat. S. meine Rec. in den Münchn. Gel. Anz. 1838. nr. 13. p. 110 sq.]

3) Man denke an den Perses-Mithras, der den Stier in der Grube, worüber die Lichter des Tages aufgehen, hinwürgt. *Auf-* und *Untergang* des *Lichtes* und des *Lichtstiers* ist ein Hauptbegriff dieser Mysterien.

(Pausan. II. 35. 4.). Da kommt eine der Hyacinthe (die in den Attischen Gesängen vom Raube der Proserpina vorkam) ähnliche Todtenblume vor, Kosmosandalon genannt. In der Procession wurde eine wilde, widerstrebende *Kuh* zum Opfer geführt, die sich aber, sobald sie an die Tempelthüre kommt, willig von *Frauen* bändigen und mit der *Sichel* schlachten lässt (s. Aelian. H. A. XI. 4. p. 347. Schn.). In diesen Tempel zu Hermione durfte keine Mannsperson kommen; auch durfte dort niemand, ausser den Priesterinnen, das Bild der Ilithyia in ihrem Tempel sehen (Paus. II. 35. fin.). Ueberhaupt hatten *Ilithyia, Athene, Aphrodite, Dionysos* dort an dem alten Hauptsitze der unterirdischen Gottheiten (Isis, Demeter, Pluto, Serapis, Persephone) bedeutende Heiligthümer [1]).

Dort, Hinter dem Cerestempel, war der Eingang in den Hades; da hatte Hercules den Cerberus heraufgeführt (Strabo VIII. p. 573. A. p. 234 sq. Tzsch. Eust. ad Iliad. p. 286. Paus. II. 35. fin.). Darum zahlten die Hermioner dem Charon kei-

1) [Aelianus a. a. O. nennt jenes Ceresfest zu Hermione *χθονία ἑορτή*, woraus Meursius *χθόνια* gebildet. Boeckh wollte für den Namen des Festes *χθόνεια*. Pausanias II. 35. 4. nennt die Göttin *χθονία*, das Fest *χθόνια*, wie auch die neuesten Herausgeber haben drucken lassen. Man vergl. Jacobs ad Anthol. gr. II. 1. p. 285 sq. und ad Aelian. H. A. p. 374. — Hermione (*Ἑρμιόνη*) war der gemeinsame Name der Stadt und der Göttinnen; wie denn auch zu Syracus eine Demeter und eine Kora, beide mit Namen Hermione, verehrt wurden (Hesych. p. 1439.). In einer Inschrift zu Hermione erscheinen wie in jenem Festhymnus des Lasos (s. oben §. 1.) Demeter, Klymenos und seine Gattin Kora neben einander. Letztere wird im vollständigern Fragment jenes Festgesangs (Heraclid. Pont. ap. Athen. XIV. p. 624. E.) noch Meliböa, *Μελίβοια*, genannt, ein Name, der, wie ähnliche, z. B. Kleoböa, Phereböa, Eriböa, Periböa, an den Segen des Ackerbaues und an Ceres alma erinnern. Die Heiligthümer jener Stadtgöttinnen waren Asyle (s. die schönen Ausführungen Schneidewin's in der Comment. de Laso Hermionensi p. 9 sqq.). — Ueber die jenen und verwandten Gottheiten heilige Pflanze Kosmosandalon habe ich in der Erklärung der *Bilder* zu diesem Hefte, unter *nr. 18.*, zu der colorirten Abbildung daselbst, ausführlich gesprochen.]

nen Fährpfennig (*δανάκη*) für ihre Todten [1]. — Noch hatte Argolis einen hierher gehörigen Gottesdienst, der eben so sehr an Aegyptische Gebräuche erinnert, als an die Attischen Eleusinien; nämlich den Dienst der *Damia* und *Auxesia* (Herodot. V. 82 sqq.), deren Schnitzbilder aus dem Holze der Athenischen Oelbäume aufzurichten die Epidaurier bei einem Misswachs vom Orakel angewiesen wurden. Dieser Bilder bemächtigten sich bald darauf die Aegineten. An beiden Orten wurden jeder dieser Gottheiten Frauenchöre aufgeführt, und daneben waren noch geheime Gebräuche. *Damia* heisst Gottheit der Gemeine, *Auxesia* ist Geberin der Früchte des Feldes. Merkwürdig ist nun auch hier wieder der Glaube an den magischen Einfluss der Gegenwart gewisser Götterbilder, ihre Aufstellung zur Abwendung der Hungersnoth, wie bei Landesunglück in Rom Lectisternien gehalten wurden.

1) Ueber das Persische Wort *Danake* s. H. Relandi Diss. de vet. ling. Pers. p. 170 sq. (Diss. T. II.). Nach Griechischen Erklärern hiess das Todtenfährgeld so, von *δαναοί*, die *Trockenen* (*ξηροί*) d. i. die *Todten* (*νεκροί* Zoëga de Obeliscc. p. 277. not.). Also die Todten hiessen wie die Leute, die den *Todtendienst* aus Aegypten herübergebracht hatten, *Δαναοί* Hesych. I. p. 885. Alb. Pollux IX. 82. Diese kamen aus dem Lande, wo man die Todten *trocknet*, in das Land der *Trockenheit* und Dürre, Argos. Das Land aber, wo sie herkamen, war das *trockene*, warme Oberägypten, woher sie auch die *warme* Isis-Ceres mitbrachten.

§. 6.

Fortsetzung.

In der Geschichte des Perseus ist ferner merkwürdig das eherne *unterirdische* Gemach, worin Acrisius die Danaë verbirgt [1]). So steigt der Mythus gleichsam aus dem Schoosse der Erde, wie dieser ganze Cultus aus den Grottentempeln von Oberasien und Aegypten. — In das oben geöffnete Grottenhaus stürzt sich Juppiter als goldner Regen nieder, befruchtend, wie er zur Semele mit versengendem Blitze tödtend niederfuhr (s. Nonn. XVII. 500 sq.). Aber der Mythus kennt auch einen Osiris-Hysiris, einen Regen-Bacchus (s. Plut. de Is. p. 364. D. p. 493. Wytt.). Semele ist die vom Donner und Blitz erschütterte *Erde;* Danaë die im trockenen Danaerlande vom goldenen, himmlischen Liebesregen (Nonn. l. c. v. 519.) erquickte lechzende *Erde.* Perseus stammt vom goldenen Vater (Lycophr. 838. Aeschyl. Pers. 77.); er gehört eben so wohl dem goldenen Lichtlande, als dem Lande, wo der *goldene Hund* Anubis wacht, oder dem Lichtreiche des Juppiter-Ammon. — Acrisius gibt Tochter und Kind in einem Kasten (λάρνακι) den Wellen des Meeres preis (Brunck. Analect. I. p. 121. p. 58. Jacobs. vergl. jetzt Simonid. Cei Reliqq. ed. Schneidewin. p. 67.). So schwimmt des Osiris

1) S. Pherecyd. ap. Schol. Apollon. IV. 1091. et Phavorin. in Ἀκρίσιος. cf. Pherecydis Fragmm. p. 77. p. 72 sqq. ed. alter. ed Sturz. — Pausan. II. 23. 7.

Mumienkasten über das Meer, und des Bacchus Kasten ward bei Brasiä ans Land getrieben. Gegen die Herbstzeit reisset die Meeresfluth den Osiriskasten fort. Mit den Meereswellen treiben die Tage dem winterlichen Dunkel zu, dem Schattenreiche des Amenthes, zur Insel des Alles empfangenden Hades. So treibt der Kasten der Erdfrau Danaë und ihres himmlischen Sohnes an die Insel Seriphus. Da fängt der Mann des Netzes, *Dictys*, des Königs Bruder, den Kasten auf (Hygin. Fab. 63. p. 129 sq. ib. Muncker)[1]). Also gegen das Zeichen des Wassermanns, gegen den Winter hin, wird der Sonnensohn mit seiner Mutter, mit der von der Sonne geliebten Erde, von dem gewaltigen Fischer an der Todesinsel empfangen. Der König erkennt sie als seine Verwandten, er heisst Πολυδέκτης, der Allempfänger, ein Sohn des Pluto, welcher (Hom. Hym. in Cer. 9.) auch Polydectes heisst. Im Minerventempel [2]) wird er erzogen; daraus tritt er seine Heldenbahn an, und befreit am Ende seine Mutter aus des Polydectes Händen. Aber erst muss er die Gorgonen erlegen. Dazu bekommt er des Hades unsichtbar machenden Helm, des Hermes Flügelschuhe, des Hephästos Sichelmesser (Eratosth. Catast. c. 22. Nonn. XLVII. 504 sq.). Diese Hippe bringt ihn in Verbindung mit der Ceres. Wenn zu Hermione die alten Frauen (γρᾶες) die Opferkühe zu Ehren der Ceres und Proserpina würgen, so ist dies ein Fest der wieder sinkenden Sonne. Darum sind auch die grauen *Gräen* die Vorwächterinnen des Gorgonensitzes und der Waffen, womit Medusa

1) *Netzstricke* hat auch die Osirismumie (bei Böttiger in der antiquarischen Aehrenlese abgebildet I. 1.); womit Osiris, den selbst einst der Tod und das feindselige Meer gefangen, nun auch wieder alle Lebenden fängt. [Aehnliche Züge enthält der Mythus von Herakles und von der Auge, Hecataei Miles. Fragg. p. 48 sq. ed. Creuzer. p. 146. ed. Klausen.]

2) Wir werden hier an die Minerva zu Sais, die Gebährerin der Sonne, erinnert, in deren Heiligthume des Osiris Grab ist. Herodot. II. 170 sq.

getödtet werden kann (Eratosth. l. c. Apollod. II. 4. 2.). Aus ihrem Blute entspringt, ausser dem Pegasus, Chrysaor, der Mann des *goldenen Schwertes* [1]). Wie der Sonnenheld das winterliche Dunkel bekämpft, so vertilgt er auch die Ausgeburten der Sümpfe und die Scheusale der Wüste. Da gewinnt er die Andromeda, und erzeugt mit ihr einen neuen Sonnensohn Perses, der dem goldenen Geschlechte (Aeschyl. Pers. 77. Herodot. VII. 61.) der Perser den Ursprung gibt; er bestraft den Polydectes und führt (wie Bacchus) seine Mutter aus der Todteninsel zurück nach Argos. Dahin bringt er auch die Cyclopen mit (Pherecyd. l. c. p. 79.) [2]), *sternkräftige Werkmeister* (Dactylen), mit denen er die gewaltigen Mauern von Mycenä erbaut (Paus. Ach. 25. 3.). Nun will er sich und die Mutter mit dem Acrisius aussöhnen. Aber beim Heldenspiele zu Larissa tödtet diesen die aus des Perseus Hand rollende Wurfscheibe (Pherec. l. c. Paus. Cor. 16. 2.), wie den Hyacinthus die des Apollo. Hierbei, wie bei den Spielen zum Chemmis, dürfen wir an Jahresfeste denken, wobei der Sonnenlauf verherrlicht wurde, wo der Discus die Sonnenscheibe andeutet.

Auch gegen den Bacchus kämpfte Perseus, d. i. der ältere Glaube gegen den neuen orgiastischen Dienst. Beide sind zwar Ammonskinder; ihre Propheten brachten *Eine* Grundlehre mit, die Lehre von einer Offenbarung des höchsten Gottes, den sie kannten, in einem Sonnensohne. Aber in der *Art ihrer Lehre* unterschieden sie sich.

1) Hesiod. Theog. 280. Tzetz. ad Lycophr. 17. Homer. Briefe p. 9. 177. 185. Schelling üb. d. Gotth. v. Samothr. p. 67—74.

2) Von den Cyclopen des Prötus wird bemerkt, sie seyen *sieben* gewesen (Strab. VIII. p. 230 sq. Tzsch. coll. Eust. ad Odyss. IX. p. 346. Bas.), Leute, die von ihrer Hände Arbeit sich nähren (χειρογάστορες, γαστερόχειρες); sieben Planetenmänner, die zu Tirynth die mächtigen Mauern erbauen. Paus. Cor. 25. 7. [vergl. ibid. XVI. 4. u. Hecat. Miles. Fragg. p. 72 ed. Cr. p. 151. ed. Klausen.]

Pegasus und Chrysaor heissen Kinder des Poseidon und der Medusa (Hesiod. Theog. 281.). Auf jenem Flügelrosse nun verfolgt der Corinthische Belleroswürger Bellerophon die Helden- und Sonnenbahn, die Perseus eröffnet hatte [1]). Beide Heroen finden wir in Vorderasien in Beziehung auf die Religion der Ceres und Proserpina beisammen, zu *Tarsus* in Cilicien. *Tarsus* sollte seinen Namen haben von ταρσός, der Huf, weil hier der Pegasus des Bellerophon seinen Huf zerbrochen (Alex. Polyhist.), oder weil Bellerophon hier durch den Sturz vom Flügelrosse den Fuss gebrochen habe [2]). Die Stadt war aber der Sage nach eine Colonie der Argiver, von *Triptolemus* gegründet (Strabo XIV. p. 673. p. 700. Tzsch.), wie er die Io suchte. Endlich wird auch *Perseus* als Pflanzer genannt (Amm. Marcellin. XIV. 8. ib. intt.). Ihn kannte Tarsus als einen *Gott*, nicht bloss als Heros, wie Argos (Dio Chrysost. Or. 32. p. 24 sqq. ed. Reisk.). Von allem dem geben auch *Münzen* von Tarsus Kunde: einige haben den Pegasus (Rasche Lex. rei num. T. V. 1. p. 574 sq.), andere den Triptolemus auf seinem Schlangenwagen (Rasche l. c. p. 592 sq.), andere die Hippe des Perseus (Eckhel Sylloge Tab. V. vergl. p. 47.), andere den bärtigen Apollo, auf einen Löwen tretend, der hinten einen Stierkopf hat, endlich uralte mit einem Löwen, der einen Stier würgt (Beger Thes. Brandenb. I. p. 507. Eckhel D. N. V. III. p. 71.).

1) Die Quellen dieser Fabel s. bei Fischer ad Palaephat. cap. 29. p. 114. [Die Bildwerke dieses Fabelkreises bei Böttiger, Millin u. A. s. K. O. Müller, Handbuch §. 414. p. 650 sq. vergl. die planches CLVII. CLXX—CLXXII, bei Guigniaut und jetzt die Rückseite der Karlsruher Vase aus Ruvo mit Orpheus in der Unterwelt, in den Monumm. dell' Instituto arch. II. tav. 50.]

2) Dionys. Thrax. bei Steph. Byz. in Ταρσός, vergl. Dionys. Perieg. 869. ib. Eust. — Malalae Chronogr. p. 42 sq. — Nach Andern hatte Tarsus seinen Namen von τερσός, *trocken*, weil hier zuerst die Erde nach der Flut trocken geworden, oder weil hier die Leute zuerst Früchte trocknen und für den Winter aufsparen gelernt.

Bildwerke also und Sagen deuten hier auf einen *Ursitz*, ein Land frühester *Cultur*, das sich zuerst aus den Wassern gehoben, wo man zuerst Getreide bewahrt hat. Die Pflanzer sind Götter, die Spuren ihrer Kämpfe, *Fusstritte* ihres Segens zurückgelassen haben [1]). Der Heros der *Ceres*, *Triptolemus*, sucht dort die Kuh *Io*, aus Argos, die ein Bild des alten Mondsdienstes ist. So leitet den Cadmus eine *Kuh* zu seiner Niederlassung in dem *Stier*lande Böotien, als er die vom *Stiere* geraubte Schwester sucht; Herakles sucht die Sonnen*rinder*, und pflanzt auf diesem Wege Religionen und Städte. Dieser Stierpfad ist also der Pfad der Cultur; wo die Sonnen- und Mondsrinder heilige Bilder und Sitze bekommen, da wird auch der Pflugstier gebändigt und Ackerbau gründet festere Wohnungen. So auch in Tarsus. Perseus aber als Perses gehört Oberasien an; er kommt aus einem Lande, wo der Sonnenbecher gefunden ist von Dschemschid, als er zum Baue der grossen Parsistadt (Persepolis) den Grund legte. Das ist Dschemschid der Sonnenheld, der Jahresfürst, der mit goldenem Schwerte die Erde spaltet, und befruchtet, und, gleich der Sonne, das Ungethüm bekämpft, dessen Vorbild der Heldenläufer Mithras-Perses ist. Perseus aber, das Abbild dieses Sonnengenius, ist noch in den Griechischen *Sternbildern* ein laufender Heros (Hygin. Poet. Astron. III. 11. p. 510. Stav.); sein ganzes Sternbild gehört dem Orient an (s. Schaubach z. Eratosth. Catast. cap. 15—22.). Darum heisst Perseus auch

1) Fusstritte und Fussstapfen für Spuren des Segens der Gottheit sind überhaupt ein uralter bildlicher Ausdruck; s. Psalm LXV. 12. Ritters Vorhalle p. 332—342.; vergl. Valer. Flacc. I. 83. Apollod. III. 15. 6. 7. Auf einer alten Inschrift lesen wir zwischen dem Bilde von zwei Fussstapfen oder Fusssohlen die Worte: Isidi Fructiferae, die eine Erklärung dieses einfachen Sinnbildes sind. [Im vollständigen Text erinnerte ich hierbei noch an den Fussstapfen des Buddha auf Ceylon und anderwärts, mit Verweisung auf Ritter's Vorhalle p. 332—342. Die Inschrift steht bei Fabretti, Gude und bei Schläger, De nummo Hadriani pag. 142.]

Eurymedon (Schol. Apollon. IV. 1514.), der *Weitherrschende*, ein passendes Beiwort für einen König, der Sonnengötter zum Vorbilde hat. Daher auch seine *göttliche* Verehrung zu Tarsus.

Dass auch die spätern Griechen die Grundanschauung des Perseus nicht ganz verloren hatten, zeigen die Ausleger zum Lycophron (vs. 18. p. 296. ed. Müller.), nach denen *Περσεύς* die Sonne und die schnelle Kreisbewegung des Feuerhimmels ist. Auch noch Joh. Lydus (de menss. p. 66. p. 168. Röth.) kennt den Perseus als Sonne.

§. 7.

Fortsetzung. Von der Chimära, Chrysaor, von den Gorgonen u. s. w.

Auch diese Bilder müssen Licht aus dem Orient bekommen, da der ganze Mythus orientalischen Ursprungs ist. Auf jeden Fall muss Oberasiatische Religion und Sage Hauptquelle der Erklärung bleiben, wenn auch Griechische Elemente in den Mythus eingedrungen sind. Die Bilder auf den Münzen von Tarsus fordern uns auf, auf die Denkmale von Persepolis unsern Blick zu richten. Da wird oft ein Löwe niedergestossen, und componirte Thiere erscheinen, auf denen der Sonnenkönig steht und mit denen er kämpft, der Chimära vergleichbar [1]). Die Münzen aber beweisen ganz entschieden, *dass in dem Mythus des Perseus, namentlich in Tarsus, wo er als Gott erscheint, die Religion des Apollo und Bacchus* [2]) *durch gemeinsamen orientalischen Ursprung vermittelt ist.*

In Carien aber kommen wir dem *Bacchus*knaben und seiner Schwester *Kora* näher. Dort, zu Labranda, wurde Zeus mit dem Attribute einer zweischneidigen Axt (λάβρυς) als

1) Eine in Etrurien gefundene bronzene Chimära ist abgebildet in der neuen Ausg. von Winckelmann's Werken Tab. VI. zum ersten Bande der Kunstgeschichte. [Man vergl. jetzt Inghirami Monumenti Etrusch. II. p. 37. mit tav. 36. und III. p. 289 sqq. mit tav. 21. und Micali antichi Monumenti tav. 42. nr. 1.]

2) An den Indischen bärtigen Bacchus erinnert offenbar der bärtige Apollo (s. den vorigen §.)

Krieger (*στράτιος*) verehrt. Zu Laginö (*ἐν Λαγίνοις*) in Carien war ein Tempel der *Hecate*, und bei der Stadt ein Tempel des Zeus *Chrysaoreus* (Strabo XIV. p. 660. p. 637. Tzsch.). Einem Zeus der Carier legt Aelianus (H. A. XII. 30.) ausdrücklich ein *Schwert* bei; und derselbe erzählt, Zeus sey dort deswegen Labrandeus genannt worden, weil er einen *starken* (*λάβροι*) *Regenguss* hernieder zu schicken pflege. Hier fällt also schon der Juppiter mit dem Goldschwerte in die Bedeutung des *Juppiter Pluvius* zurück, und es ist sichtbar die Idee des *fruchtbaren Regens* an das Bild des goldenen Schwertes geknüpft [1]).

Stephanus von Byzanz (v. *Μάσταυρα* vergl. Historr. antiqq. fragg. ed. Creuzer. p. 147.) erzählt: „Die Lydische Stadt Mastaura ist von der *Μᾶ* genannt. *Ma* war in der *Rhea* Gefolge, welcher Zeus den Dionysos zu erziehen gab. Als *Ma* von der Here befragt wurde, wessen das Kind sey, antwortete sie: des Ares. Daher heisst Dionysos bei den Carern *Masaris*. Rhea heisst aber auch *Ma*, und bei den Lydiern ward ihr ein Stier geopfert, davon die Stadt benannt ward. Es fliesst aber ein Fluss mitten durch die Stadt, *Chrysaoras*

1) [Ich kann hierbei nicht unbemerkt lassen, dass jüngst in denselben Gegenden am Taunus, die das grosse Mithras-Denkmal in Wiesbaden geliefert haben, zwei pyramidale Bronzen gewonnen worden, die ausser andern asiatischen Bildern auch den Zeus mit Schwert und Doppelaxt, also Juppiter Labrandeus, ingleichen auf dem Stier stehend, also Juppiter Dolichenus vor Augen stellen. Diese von mir im Original betrachteten Bronzeplatten hat der Nassauische Verein erworben, in dessen Verhandlungen Abbildungen und Erklärungen erscheinen werden. — Ein neuer Beleg für die weite Verbreitung der Vorderasiatischen Culte in den europäischen Ost- und Westländern; worüber ich mich neulich in der Schrift Das Mithreum von Neuenheim, Heidelb. 1838. zu verbreiten Anlass hatte, und wofür seitdem das etruskische Caere andere merkwürdige Denkmäler geliefert hat; s. Monumenti di *Cere* antica spiegati colle osservanze del culto di *Mitra*, dal Cav. Luigi Grifi. Roma 1841. — Ueber Juppiter Dolichenus vergleiche man oben II. 2. mit der Abbildung nr. 40. dieser dritten Ausg.]

genannt." Hier ist Rhea in die Geschichte des Bacchus verflochten, ihr werden Stieropfer gebracht, und wir hören von einem Fluss des *goldenen Schwertes.* Also Zeus, der im golgenen Regen sich ergiessend den Helden des Schwertes Perseus zeugt, der selber das Schwert führt als Juppiter Pluvius, ist der Rhea befreundet, der feuchten Göttermutter, der man den Stier schlachtet, und deren heilige Stadt der Goldschwertfluss bespült [1]). Nun mögen wir uns mit Recht an den Mestres (Mithras) erinnern, der den Stier würgt; an den Dschemschid, der mit goldnem Messer die Erde spaltet; an den *Ares,* den Streitbaren mit dem Schwerte, der des Bacchus Vater heisst, der im Samothracischen Systeme der grosse Eröffner und Besaamer ist, wie in Carien und Lydien der Kriegsgott Zeus mit *Axt* und Schwert. Das hängt mit dem symbolischen Stieropfer (des Jahresstiers mit dem Aehrenschweife) des Zeus-Vulcanus oder Ares-Mithras zusammen. Da aber der Jahreskreis auch Bild der Schöpfung ist, so wird der Jahresstier auch Urstier, Bild der Materie, der ihn opfernde Gott zum Zertheiler derselben, zum ersten *Eröffner,* zum Absonderer des Chaos, und das Goldschwert zum kosmogonischen Schwerte [2]). So wie die Materie gesondert ist, treten Erdgottheiten und Gottheiten des Himmels hervor. Der Erdstier mit dem Aehrenschweife gehört der *Ceres* an: sie ist die *Ma,* Mutter, die Begleiterin der Rhea. Mit ihr erzeugt der Vater jene Dioscuren von doppeltem Geschlecht, den *Bacchus* und die *Persephone,* die in dritter Ordnung mit einander unter der Erde herrschen [3]).

1) Auch unter den Phönicischen Potenzen erscheint ein *Eröffner Chusoros* bei Damascius (ap. Wolf. Anecdd. p. 200. T. III.).

2) Hier erinnere man sich auch an die Ceres χρυσάορος im Homerischen Hymnus auf Ceres vs. 4., wo an den *Goldschwertfluss* an der Stadt der Rhea, der *Fliessenden*, gedacht werden muss, und an die *Ceres* vom *Goldstrome Asiens,* die *Urheberin der Fruchtbarkeit.* S. Schelling l. c. Note 64. und jetzt Sickler im Hymnus auf Demeter p. 71 sqq.

3) [Hierbei wird die Erinnerung nicht unnütz seyn, dass auf neu-

Der *Stierkampf* und das *Stieropfer* galt auch dem Bacchus und der Proserpina so gut, wie ihren Aeltern; den unterirdischen Göttern sowohl, wie den Erdgottheiten und den himmlischen. Zu Nysa in Carien sollte Proserpina vom Pluto geraubt worden seyn (Ruhnk. ad Hom. Hymn. in Cer. 17.) [1]). Dort zeigten die Einwohner den Plutonischen Hain, den Tempel des Ades und die Charonische Höhle. Da war jährlich ein Stieropfer eigener Art. Jünglinge versammelten sich am Feste zur Mittagszeit, und nackt, wie zum Ringen, ergriffen sie den Opferstier und schleppten ihn in jene Höhle. Dort ward er losgelassen. Kaum aber war er ein wenig fortgegangen, so stürzte er todt nieder (Strabo XIV. p. 640. p. 581. Tzsch. Vaillant p. 145.). Schon Homerus erwähnt (Iliad. XX. 403. ib. Heyne) des Stiers, „wenn ihn Jünglinge schleppen." Es waren auch ganz *allgemeine* Gebräuche, in vielen Ländern üblich und in verschiedener, immer sinnbildlicher Beziehung auf diese oder jene Gottheit. Zu Cyzicus in Mysien, wo Proserpina als *Κόρη σώτειρα* verehrt ward, wurde ihr am Jahresfeste ein schwarzes Rind geopfert (Appian. Bell. Mithrid. c. 75. Plut. Lucull. c. 10. p. 497.). Davon sind Spuren auf den Münzen dieser Stadt (Eckhel D. N. V. II. p. 451.). Da ist die Retterin Kora mit dem Aehrenkranze, mit *Fackeln* von Schlangen umwunden, ein *Ochse* oder ein *Ochsenkopf.* Die Münzen von Tralles haben die Ceres, welche zwei Stiere ziehen, und die in jeder Hand eine brennende Fackel hält (Pellerin Med. II. p. 101. und Supplem. p. 73.) [2]). Ueber-

entdeckten Vasen italo-griechischer Fabrik Ceres, Cybele, Marsyas und Proserpina vereinigt erscheinen, s. Raoul-Rochette im Journal des Savants 1841. p. 646 sq.]

1) S. Münzen bei Spanh. ad Callim. Hymn. in Cer. 9. Pellerin Recueil II. pl. 67. n. 46.

2) Aehnlich sind die Münzen von Amphipolis in Macedonien. Rasche l. c. T. II. 2. p. 483. Auf Sicilischen Münzen hat der Ceres-Kopf mit dem *Aehrenkranze* selber gar *Stierhörner,* Dorvill. Sicul. T. II. p. 280.

haupt kommt in der Religion der Ceres-Proserpina das Bild des Stiers und der Kuh in Bezug auf Sonne und Mond, auf Erde, Meer und Unterwelt in verschiedenen Verhältnissen vor. Der Stier ist Lichtstier, Stier der Sonne, die Kuh, Kuh des Mondes. Daher ist es einerlei, ob Fackeln in die Grube geworfen werden, wie die Argiver thaten, oder der Stier, wie die Einwohner von Nysa pflegten. Der Stier ist nun entweder widerstrebend (das junge Jahr; wie zu Nysa), oder willig und folgsam (wie zu Hermione), und steigt gern zur Grube des Pluto, wo ihn tellurische Dünste betäuben. Aehnliche Festgebräuche fanden auch zu Ephesus (Artemidor. Oneirocrit. I. 8. p. 21. Reiff.), zu Athen und auf Creta statt (Strabo XIV. p. 948. Alm. T. V. p. 532. Tzsch.).

Von Cariens Küste führt nun der Weg auf die Inseln bis nach Thasos und Samothrace hin. Da kämen wir zu der Cabirischen Ceres, von welcher aber oben ausführlicher die Rede war [1]).

1) Wir bemerken hier nur noch, dass die Insel Paros, von welcher die Priesterin Cleoböa nach Thasos den Kasten der Demeter gebracht — [mit dieser heiliger Lade hatte sie auch Polygnotos im Gemälde der Unterwelt in der Lesche zu Delphi dargestellt. Pausan. X. 28. 1. vergl. Böttiger Archäol. d. Malerei p. 361.], ehemals *Cabarnis* hiess (eine Spur des Cabirendienstes), und die dortigen Cerespriester *Cabarni*, deren Ahnherr der Ceres den Raub der Proserpina verrathen haben sollte. Ceres hatte nämlich die Nachkommen des Cabarnus aus Dankbarkeit zu ihren Priestern (ὀργεῶνας), s. Antimachi Colophonii Fragmm. ed. Schellenberg nr. XXXVI. p. 83. Als Diener der Ceres hiessen sie aber auch *Κάθαρνοι*, Reiniger, Pollux X. 28. ib. Hemst.

§. 8.

Hercules und Pasiphaë, oder Proserpina-Venus und der Ceresdienst im Peloponnes und in Böotien.

Auch Arcadien kannte die Ceres und ihre Geheimnisse. Demeter suchte ihre Tochter, erzählte man dort; Poseidon verfolgt sie mit seiner Liebe. Darüber erzürnt die Göttin; aber als sie besänftigt war, badet sie sich im Flusse Ladon. Vom Zorne heisst sie *Erinnys*, vom Baden *Lusia*. Als Erinnys trug sie im colossalen Bilde einen Kasten und eine Fackel. Sie gebar vom Poseidon eine Tochter *Despöna* und ein Wunderross *Arion* mit hellblauer Mähne (Pausan. Arc. 25. 5. coll. 37. 6. 7. Antimach. l. c. p. 64 sqq. [vergl. Symbolik III. 2. p. 495 sqq. 3ter Ausg.]). Ihre Tochter Proserpina hat auch einen Beinamen λεύκιππος, weil sie aus dem Hades in den Olympus auf einem mit *weissen Rossen* bespannten Wagen gefahren war (Schol. Pind. Ol. VI. 161.). Es liegen in diesen Bildern Andeutungen der doppelten Natur, der tellurischen und siderischen, welche Ceres-Proserpina behauptet [1]). In der Cereshöhle zu Phigalia hat Demeter gar einen Pferdekopf, Bilder von Schlangen und Thieren, einen Delphin in einer, eine Schlange in der andern Hand, den übrigen Leib *schwarz* verhüllt (Paus. Arc. 42. init.) [2]). Unweit Acacesium hatte

1) Welcker's Ansicht s. in der Zeitschr. f. alte Kunst I. 1. p. 68.

2) So kannte eine Orphische Kosmogonie (Athenag. Legat. pro Christ. p. 18 sq.) eine Persephone mit Thiergesichtern und vier Augen

jene Despöna ihr Heiligthum, in Verbindung mit der Artemis Hegemone (Führerin), den Parcen, dem Zeus Möragetes und dem Hercules, der dem Apollo den Dreifuss raubt (Paus. Arc. 37. init.) [1]). Die angedeuteten tellurischen Begebenheiten wurden mit dem Ackerbau in Verbindung gebracht. Das Klagefest und Saatfest der Thesmophorien hatten die Arcadier in seiner alten Bedeutung erhalten. Die agrarische Bedeutung des Zorns der Ceres lässt sich schon nach dem Obigen (§. 4.) nicht verkennen, wo von dem Sicheleilande der Ceres die Rede war. Aber auch in Argolis nicht. Da verehrte man den Poseidon Phytalmius (Paus. II. 32. 7.), der das Gedeihen der Früchte fördert. Erst nachdem der wilden Meerfluth der Boden abgewonnen war, konnten Ackerbau und bürgerliche Ordnung gedeihen. So deutet sich also das wilde, schwarze Meerross neben der Sichel in der Ceres Hand (Note 1.) von selber. Es ist Geschichte des Bodens in Mythen, Bildern und Festen niedergelegt, und alte astronomische Erinnerungen; denn mit den Mondsphasen wechseln die Erscheinungen der Erde und des Meeres. Darum steht das weisse Ross des Mondes mit dem blauen Rosse der Fluthen und der Erde in sichtbarem Verhältniss.

Auch der Name Despöna, der *Herrscherin*, führt uns in einen neuen Ideenkreis. Bei den Pheneaten in Arcadien verwahrte man die Maske der *Ceres-Cidaria* (Paus. Arc. 15. 1.). Dieselben Arcadier hatten einen Tanz κίδαρις. Die Namen sind orientalisch. Cidaris heisst im Persischen ein königlicher Kopfschmuck (s. Relandi Diss. de vet. ling. Pers. p. 160—163. Diss. T. II.); und so haben wir hier eine *königliche* Ceres, eine Himmelskönigin ohne Zweifel, wie Despöna eine furchtbare Herrscherin in der Tiefe war. Doch sitzt auch ihre

und Hörnern, welche Rhea-Ceres aus des Zeus Umarmung hervorgebracht hatte.

1) Vergl. die Stoschische Gemme bei Schlichtegroll in der Auswahl nr. 37., das verschönerte Bild der *Ceres-Erinnys:* Ceres mit der Sichel, ein wildes Ross führend.

Mutter, als *schwarze* Ceres, in der tiefen Höhle im Unmuth über den Raub ihrer Tochter (Paus. Arc. 42.). Ceres-Isis, in der tiefen Erde einheimisch, herrscht über die Schatten, und am Himmel wandelt sie als Isis-Luna ihre Bahn. Jene Ceresgrotte bei Phigalia ist ein Bild des winterlichen Dunkels, wo Pan sie entdeckt und Zeus der Parcenführer sie herausruft.

Nach Theodorus (ap. Schol. ad Apollon. Rh. IV. 264. ad Aristoph. Nub. 397.) war der Mond kurz vor der Schlacht des Herakles mit den Giganten in Arcadien erschienen. Wir erkennen hier den mythischen Ausdruck alter astronomischer Wahrnehmungen über das Sonnen- und Mondsjahr, und in diesem Sinne ist auch wohl der mythische Ruhm der Arcadier zu betrachten, die sich *προσελήνους* nannten [1]). In diesem Mondslande zeigte man auch eine Mondshöhle, aus der Vorzeit, als noch Höhlen die Stelle der Tempel vertraten, der *Selene* und dem *Pan* gewidmet (Porphyr. de Antr. Nymph. c. 20. p. 19. ed. Goens. vergl. Quint. Calab. X. 126 sqq. Schol. Apollon. IV. 56.). Pan in Widdergestalt hatte die Luna in einen Wald gelockt und dort, wieder in seiner Gestalt, ihre Liebe gewonnen (Virg. Georg. III. 391 sqq. Macrob. Sat. V. 22.). Das ist der Aegyptische Pan, Juppiter-Ammons Milchbruder, Hermes ist sein Vater, dessen heiliges Thier der Widder war. Dort, in Chemmis (s. Steph. Byz. v. *Πανὸς πόλις*) ist er in gleichem Verhältniss zur Luna, wie Hermes Ithyphallicus zur Proserpina (Cic. de N. D. II. 22.). Das Alles will nichts anders sagen, als dass *die Sonne den Mond und dadurch die Erde befruchtet im Frühlingszeichen des Widders.* Hier lockt der weisse Sonnenwidder die Luna; bald

1) Verschiedene Ansichten s. hierüber in Heynii Opuscc. acadd. II. p. 337 sq. und Larcher Chronolog. p. 223 sqq. Strabo (VIII. p. 595. T. III. p. 316. Tzsch.) nennt die Arcadier einen der ältesten Griechischen Stämme; und Jo. Lydus (de menss. p. 78. p. 190. Röth.) sagt, *Isis* bezeichne in der Aegyptischen Sprache *die Alte*, *das ist den Mond.* Als *alte Frau* erscheint *Ceres* im Homerischen Hymnus vs. 101.

werden wir die Mondsfrau Pasiphaë-Persephassa den Sonnenstier locken sehen.

Auch feierten die Arcadier Mysterien der grossen Göttinnen, *Demeter* und *Kore Soteira*, deren Tempel den Männern jährlich nur Einmal geöffnet ward (Paus. Arc. 31. init. vergl. Paus. Mess. 20. 2. c. 26. 5. 6. c. 27. 2. 4. c. 1 et 2.).

Auch die *Spartaner* hatten einen Dienst der Ceres Eleusinia (Paus. Lac. 20. cf. 19.). Beim Xenophon (Hist. Gr. VI. 3. 6.) werden die Stammhelden der Laconier, Herakles und die Dioscuren, als Lehrlinge des Attischen Heros Triptolemus aufgeführt; und in dem von des *Perseus* jüngstem Sohne Helios (Ἥλιος) erbauten Städtchen Helos ward das Schnitzbild der *Persephone* an gewissen Tagen in das Eleusinium gebracht [1]).

In der Landschaft Achaja verehrte man eine *Ceres Mysia*, die ein Argiver dieses Namens dahingebracht, mit einem Cultus, der an den Hergang bei den Thesmophorien und Eleusinien und an Aegyptischen Ursprung erinnert (Paus. Ach. 27.). Solche Uebereinstimmung Griechischer Feste mit Aegyptischen bemerkt auch Plutarchus (de Isid. p. 378. E. p. 549. Wytt.), und erzählt, die Böotier feiern im Monat Damatrius (im Aegyptischen Athyr) ein Ceresfest, welches sie wegen der Trauer der Demeter um ihre Tochter das *Fest des Verdrusses* nennen. Es war die *Achäische Ceres*. Dieser Raub, so wie der Zorn

1) Paus. Lac. 20. Ebendas. c. 19. 4. werden uns auf dem Altar zu Amyclä [worüber, so wie über den Thron daselbst, Heyne, antiquar. Aufs. I. 1. Quatremère de Quincy le Jup. Olymp. p. 196. und Welcker, Zeitschrift I. p. 280 sqq. zu vergleichen sind.] *Demeter*, *Kore* und *Pluto* auf einem sehr alten Bildwerke in einer Umgebung gezeigt, die uns, mit dem Obigen zusammengenommen, nicht zweifeln lässt, dass es alte Idee sey, wenn wir bei spätern Schriftstellern lesen: dass *Venus*, *Minerva*, *Diana*, *Ceres und Proserpina sich in Eine Gottheit auflösen*, *die die Seelen in das Leben und aus dem Leben führt*. — Eine *Ceres-Katagusa* (Zurückführerin) s. in den Abbildungen zu diesem Heft nr. 9. mit den Bemerkungen dazu.

darüber, waren tellurische Begebenheiten, so wie der Grimm der von Poseidon, dem Erderschütterer, beschlafenen Erdmutter. Auch Pluto fährt mit der geraubten Proserpina durch die Tiefen der Gewässer (Hom. H. in Cer. 38. Orph. Argon. 1192—1196.). Wann die Tochter hinabgerissen wird, verfinstert sich Ceres die Mutter, sie wird zur Erinnys, und es bewegen sich die Gründe der Erde. Das wurde in jenem Böotischen Feste (s. Plut. l. c.) durch Erschütterung der unterirdischen Capellen (*μέγαρα*) des Cerestempels sinnlich dargestellt [1]).

1) [Vollständig: *Τὰ τῆς Ἀχαιᾶς μέγαρα κινοῦσιν*, wo jedoch Spanheim *μεγαλάρτια* vorschlägt, mit Bezug auf ein zu Delos gefeiertes Fest der grossen Brote und mit Erinnerung an die Schaubrote der Israeliten. Toup verändert dagegen *κινοῦσιν* in *οἰκοῦσιν*, „sie lassen sich in den Capellen nieder.“ Wyttenbach vertheidigt die vulgata, erklärt sie aber: sacella tractant, „sie schreiten in den Capellen zu den heiligen Handlungen“ vergl. Wyttenb. ad Plutarch. Sept. Sapp. conviv. p. 930. — Aber das *ναοὺς κινεῖν* beim Porphyr. de Abstin. IV. 9. p. 326. Rhoer. ist selbst zweifelhaft. Ich bleibe daher, mit Bezug auf die übrigen Momente dieser Cultushandlung, vorerst bei obiger Auffassung. Ueber die Ceres Achäa ein Mehreres unten §. 25.]

§. 9.

Fortsetzung. Pasiphaë.

Pasiphaë, des Minos Gattin, war Tochter der Sonne und der *Perseis* (Apollod. III. 1. 2 sq. Paus. V. 25. und besonders Fischer ad Palaeph. II. p. 21 sq.). Ihr Mythus ist in die Religionen und Heldengeschichten fast aller Griechischen Stämme verwebt. Man kann ihn beim Apollodorus (l. c.) und beim Hyginus (Fab. 40. p. 102 sqq. ib. intt.) ausführlich dargestellt lesen. Sie gehört unter die zauberischen Mondfrauen, unter die Sonnenkinder von Colchis. — Ihr Name heisst auch *Πασιφάεσσα*. So heisst Helios (Hymn. Orph. VIII. [7.] 14.) und (das. XXXVI.) die Diana *Πασιφαής*, und beim Maximus (*περὶ καταρχῶν* v. 146.) *πασιφανής* der *volle Mond*. Plutarchus (Agid. et Cleom. c. 9. p. 799. B.) erklärt den Namen vom Orakelgeben (*πᾶσιν φαίνειν τὰ μαντεῖα*), und beim Joh. Lydus (de menss. p. 89. p. 214. Röth.) soll er als Attribut der *Venus* die allgemeine Versuchung durch die Liebe (*ἡ πᾶσιν ἐπαφιεῖσα τὴν ἡδονήν*) bezeichnen, welche Erklärungen einen Grund*begriff* alter Naturgottheiten richtig aufgefasst haben. Pasiphaë ist ein unsterbliches Sonnenkind (Antonin. Liberal. 41. p. 278. Verheyk.), aber auch eine Zauberin, wie alle Frauen ihres Stammes (Antonin. l. c. Apollod. III. 15.); sie behext ihren Gatten, den erst Procris mit einem Heiltranke heilt, wofür diese von jenem den Alles erhaschenden Hund und den Alles treffenden Pfeil empfängt.

Die Laconier verehrten auch eine *Pasiphaë* (Plutarch. l. c.). Ihr Heiligthum war ein Orakel, wo die Lacedämonischen Magistratspersonen durch Träume (Incubation) im Tempel die Hülfsmittel für das gemeine Wohl zu erfahren suchten (Cic. de Divin. I. 43.) [1]). Bei Pausanias (Lac. 26. init.) heisst die Orakelgeberin *Ino*, und man fand auf dem Vorplatze des Tempels Bilder der Pasiphaë und des *Helios*, dabei eine Quelle *Selene*. Pasiphaë, heisst es, sey eine *fremde Gottheit* der Thalamier. Im Grunde ist also Ino und Pasiphaë *Ein Wesen*, nur im Volksdienste getrennt.

In Thessalien ist unter diesem Namen eine Venus und Proserpina. Ihr huldigt Herakles der *Rindertreiber*, wie in Sicilien der Persephone. In Sicilien senkt er einige Rinder in den *See* [2]) in Thessalien lockt sie Pasiphaë durch Liebeslust. Auf Creta muss Herakles auch mit dem wilden Meerstiere *ringen*, den Pasiphaë (die buhlerische Kuh) gar leicht gebändigt hatte, wie die alten *Frauen* zu Hermione den Opferstier. Von dieser Thessalischen Pasiphaë wissen wir Folgendes: Pseudo-Aristoteles (Mirab. Auscult. c. 145. p. 294. Beckm. p. 47. ed. Westermann.) erzählt von einer alten Inschrift in Thessalien, die die Einwohner erst mit Hülfe einer ähnlichen im Tempel des Ismenischen Apollo in Böotien entziffern konnten [3]), deren erste Verse besagen: *Herakles habe der Cythere Persephaassa ein Heiligthum gegründet, als er die Rinder des Geryon nach Erythia getrieben hatte, die durch Liebeslust gebändigt habe die Göttin Pasiphaëssa.* Dieses, und die ganze Ideenreihe von diesen Göttinnen, belehrt uns, dass Persephassa und Pasiphaë und Cythere in der ältesten Götterlehre im Grunde

1) [p. 211. ed. Moser, wo statt Pasitheae zu lesen ist Pasiphaae. Ueber diese Oertlichkeit und das Orakel s. Creuzers Anmerkung daselbst.]

2) Ueber den Stier in Bezug auf das Meer s. Eustath. ad Odyss. I. 25. p. 13. lin. 50. Bas.

3) Vergl. Welcker's Zeitschr. f. alte Kunst I. 1. p. 87. Not.

Eins waren, und daher der Name der Einen Epitheton der Andern und dann wieder Hauptname seyn konnte [1]).

Diese Pasiphaë nun ist im Zauberlande Colchis zu Hause, Schwester des Sonnenmannes und Verderbers *Perses*, der Circe und des Erdmannes Aeetes, des Vaters der Medea, in dem Lande, wo die Stiere Feuer schnauben um das goldene Widderfell, wo der Drache das Vliess bewacht, und wo Schlangenzähne gesäet werden. Alles Bilder aus der Sonnenbahn im Thierkreise. Sie ist Zauberin, aber ihren Zauber löset der Circäische Trank, welchen Procris bringt, des Schlangenmannes Erechtheus Tochter, die von der *Eos* (*Aurora*) Betrogene und sie wieder Betrügende [2]). Also immer wieder Verderben gegen Verderben, Zauber gegen Zauber, kurz der ganze Dualismus jener Samothracischen und Idäischen Religionen. Aber auch der Zwiespalt wieder in Ein Individuum gelegt — und so ist Pasiphaë bald die böse Mondsfrau, die arge Lilith, die den Minos bezaubert und die Weiber in der Umarmnng erwürgt (Antonin. Lib. und Apollod. ll. cc.), bald als lockende Aphrodite der sänftigende, Liebe wirkende Mond, die hülfreiche Prophetin durch Träume, Orakelgeberin in der gemeinen Noth, wie zu Sparta.

Jene widernatürliche Vereinigung der Pasiphaë aber mit dem Stiere, durch des Dädalus Kunst bewerkstelligt (Suid. I. p. 752. Kust. Zenob. Proverb. IV. 6.) [3]), ist nichts anders als

1) [Man vergeiche jetzt überhaupt *Venere Proserpina* illustrata da *Odoardo Gerhard*, Fiesole 1826. und hierzu besonders p. 18. et p. 56 sqq.; um so mehr, da dieser Archäolog meine Ideen auch durch eine Reihe antiker Bildwerke belegt und gelehrt weiter entwickelt hat.]

2) [Hierbei im Vorbeigehen Hinweisung auf: Kephalos und Prokris, eine mythologische Untersuchung von K. Schwenk im Rheinischen Museum VI. p. 522—578.; auf die Erläuterungen aus antiken Denkmälern nach Millingen, ancient monumm. ined. p. 35—40. zu pl. XIV.; nach E. Gerhard und Th. Panofka, s. oben II. 3. p. 696. zu nr. 30—32. 3ter Ausg. und besonders auf die Erörterungen über diesen Attischen Mythenkreis III. 2. §. 28. p. 416 sqq. dieser 3ten Ausg.]

3) [Eine Silbermünze von Phästos auf Kreta zeigt uns die Pasiphaë

die Arcadische Sage von der Verführung der Luna durch den Pan als Widder: der alte Satz von der Verbindung der Sonne im Frühjahre mit dem Monde und von der Befruchtung der Erde durch den Mond; das einemal im Zeichen des Widders, das anderemal im Zeichen des Stieres. Darum widmet der *Sonnenheld* Herakles, der Führer der Monden (der Monate, βοῦς, Procl. ad Hesiod. p. 168.), zu Hypata, im Lande der Aenianer, der Persephone-Pasiphaë, die die Rinder gebändigt hat (d. i. dem Monde, der die Rinder der *Monate* durch Liebe reizt, der Monat vor Monat sich eignet und unterwirft), jene Weihetafel, die im *Stierlande* Böotien im Tempel des *Sonnenapollo* ihre Deutung findet. Das ist also Pasiphaë, die Alle heimsucht mit der Liebeslust. Also wieder eine Geschichte aus der Sonnenbahn und aus dem Mondslaufe von Westen her, welche jenen Mythen gleichsam antwortet.

Die sich unter Männerhänden sträubenden Rinder zu Hermione, die nachher durch *alte Frauen* sich zum Messer führen lassen, sind das Bild der Sonnenrinder (der Monden), die, aufgetaucht aus des Meeres Schoosse, woher alle Gestirne kommen, und hinübergestürmt über die Höhe der Sonnenbahn, nun allmählig von selber mit dem Ablaufe der Monate heruntersteigen, und sich in Liebe hinwenden zu dem *dunkeln Reiche der Proserpina*, der *Venus Libitina*, der *Göttin der Lust und des Todes*, die in alt-Italischer Religion als *Lebensgöttin* und *Leichengöttin* gedacht wurde (Voss Etymol. Ling. Lat. v. Libitina. Dionys. Halic. IV. 2. Plut. Quaest. Rom. c. 23. p. 260. B. p. 101. Wytt.).

dem Stier gegenüber und auf der Rückseite den Dädalos, bei Fr. Streber Num. gr. T. II. 5. 6. und jetzt bei Th. Panofka, Von dem Einfluss der Gottheiten auf die Ortsnamen Taf. IV. nr. 27.]

§. 10.

Minos, Theseus und Ariadne oder das Opfer des Pflugstiers zu Athen.

Minos [1]).

Der Gemahl der Pasiphaë, Minos, war auch im Zeichen des Stiers vom Juppiter und der Europa gezeugt. Er stellt auch in andern Zügen das Bild alter Naturgötter in sich dar. Wie jene Sonnenhelden, Hercules, Perseus, ist er bald ein guter, bald ein böser König in demselben Sinne (Antonin. Liberal. c. 30.). Er ist aber auch in dem Sinne Mann des Stiers, dass er Ackerbau und mit ihm Ordnung und Sitte gründet. Es sind folglich in ihm dieselben Erhellungen und Verfinsterungen sichtbar, die wir in jenen andern Abbildern

1) Vergl. Homer. Briefe p. 44 sqq. 75 sq. Wahrscheinlich haben wir in dem Namen Minos hauptsächlich hieroglyphische Traditionen astronomischer und astrologischer Art, namentlich Theoreme über das Verhältniss des Mondes zur Sonne, vorzüglich die Andeutung eines *lunisolarischen Cyclus*, und Beobachtungen über physische Veränderungen, welche sich nach Mondsphasen und Mondscyclen zutragen. Vergl. die Hauptstellen, die Fischer gesammelt hat ad Aeschin. Dialog. III. p. 163. und Tollius ad Apollon. Lex. Hom. p. 263 sq. Ein Hauptbeweis liegt unter andern in dem Beiwort ἐννέωρος (Odyss. XIX. 178.), d. i. alle neun Jahre, oder alle neun Jahreszeiten, d. i. alle drei Jahre (wann Minos sich dem Vater Zeus naht); welches Beiwort ihm schon Homerus l. c. beilegt. Vergl. Neumann Rer. Cret. Specim. p. 56., welcher den Minos, Menes und den Indischen Menu mit einander vergleicht.

des Sonnenkönigs gesehen haben. Wie z. B. Mithras-Perses aus der Felsenhöhle hervortritt und den Stier opfert, so hat auch Minos seine Felsengrotten, so geht auch ihm ein Stier aus der Tiefe auf, der endlich in der Grotte gebändigt und geopfert wird. Mithras ferner und Osiris, die ersten Gesetzgeber und Ordner auf der Oberwelt, sind denn auch die Todtenrichter. Gerade so empfängt Minos mit seinem Bruder Rhadamanthus das grosse Richteramt im Hades. Den drei bekannten Richtern in der Unterwelt gesellt Plato (Apol. c. 32. p. 41. a.) den *Triptolemus* bei, jenen Attischen Liebling der Ceres, der zuerst den Völkern das Samenkorn gegeben und mit ihm Gesetz, Sitte und Lehre (s. Welcker Zeitschr. f. a. K. I. 1. p. 134.).

Ausländische Werkmeister unter dem Einfluss der Planeten hatten den alten Heroen, dem Prötus und Perseus, die Mauern von Tirynth, Mycenä und die Grotten von *Nauplia* (Eust. ad Odyss. XI. 321. p. 440.) gebaut; Werke, die Pausanias (IX. 36. 3.) mit den Pyramiden Aegyptens zusammenstellt. Mit gleichem Rechte, ja nothwendig, stellen wir das Cretische Labyrinth mit dem Aegyptischen zusammen, dessen dreitausend Kammern die dreitausend Jahre der Wanderung der Seelen andeuteten (Herodot. II. 123.). Ein fremder Wundermann, ein Dädalus, hatte auch dem Minos ein Labyrinth gebaut. Dädalus sollte aus dem Stamme des Erechtheus seyn, der am frühesten Cultur und Lehre nach Athen verpflanzt hatte; ein Kunstmensch priesterlicher Vorzeit.

Die Stellen der Alten über das Cretische Labyrinth hat Meursius (Creta II. 2.) gesammelt. Valckenaer [1]) hat zu erweisen gesucht, dass es oben unbedeckt gewesen sey. War diess, so glich es vielleicht um so mehr manchem ausländischen Grottenbau, und wir werden auch an das Gemach von

1) ad Theocrit. Adoniaz. p. 230. B. C. vergl. Meletemm. I. p. 84 sq. ib. annott. [vergleiche Hoeck, Kreta p. 56 sqq. und p. 447 sqq. und jetzt O. Jahn, Vasenbilder nr. 2. Theseus und der Minotaurus p. 11. sq.]

Argos erinnert, in welches Juppiter den Regen des Sonnengoldes von oben herabliess, damit Danaë befruchtet werde mit dem herrlichen Sonnensohne. Sonnenstiere und Mondsfrauen hausen auch im Cretischen Wunderbau, den freilich der gemeine Mythus zu einem Hause der Schande des Dädalus (*Δαιδάλου μῦσος*) erniedrigte [1]. Wie sehr aber auch die Fabel den ursprünglichen Sinn entstellt hat, so bleibt doch der Hauptsatz stehen, dass Venus die Begattung des Stieres mit der Mondskuh fördert.

Doch auch in ordentlicher Liebe hatte Pasiphaë dem Minos Kinder geboren. Zwei davon werden dem Bändiger des Minotaurus vermählt, dem Theseus, der uns nach Athen zurückführt. Jene Kinder sind: Androgeus, Creteus, Glaucus, Deucalion, Ariadne und Phädra. Ueber den *Glaucus* erzählen die Griechen Vieles [2]: wie er als Knabe mit einer Maus spielt, ins Honigfass fällt und hier seinen Tod findet; wie dann der Seher Polyidos, der erst das Räthsel vom dreifarbigen Stiere gelöst, dann den Leichnam gefunden, mit diesem im Grabgewölbe eingesperrt, mit dem Wunderkraute, das die Schlange bringt, den Knaben wieder erweckt. Alle Umstände der Erzählung und die Vergleichung der Bedeutung des Honigs in verschiedener Hinsicht beweisen, dass auch hier solche Gebräuche und Vorstellungen alter Religion liegen mögen, die von Oberasien und Aegypten her nach Creta und in die Mysterien von Athen verpflanzt worden sind: Bilder von Stier, Schlange und Biene und von der damit verbundenen Todtenbestattung und von dem Glauben an die Seelenwanderung.

Für den Glaucus war der dreifarbige Stier, der die Farben mit dem Tageslichte wechselt [3]), ein Zeichen des Heils

1) Noch sehen wir die verunehrende Geschichte des Dädalus in Bildwerken der Griechen. S. Winckelmann Monumm. inedd. tab. 93. 94. [vgl. jetzt die Bilder bei Guigniaut nr. 700—703. mit den Erklärungen.]

2) Apollodor. III. 1. 2. ib. Heyne Hygin. Fab. 136. Palaephat. 27. ib. Fischer.

3) Wie der Sonnenstier Onuphis in Aegypten. Macrob. Saturn. I. 21.

gewesen. Sein Bruder *Androgeos* wird nach einem Mythus in Attica von dem feuersprühenden Marathonischen Stiere getödtet. Sein Name bedeutet *Erdmann*, wie der des Aeetes in Colchis, wo auch feuersprühende Stiere sind. Dem tapfern Sohne des Minos wurde von den Athenern ein Ehrenkampf angeordnet, worin sie ihn als *Eurygyes* (*Weitpflüger*, Besitzer *grosser Aecker*) verherrlichten; ähnlich dem Pflugmanne Echetlus, dem Ochsenanjocher Buzyges und dem dreimaligen Pflüger Triptolemus. Auch jenen Sohn des Minos sollte der Mann der Heilschlange, Aesculapius, wieder zum Leben erweckt haben [1]). Es bleibt ja der Mann der Erde in der Erde nicht, sondern neuverjüngt, wie die Schlange, die in den Boden schlüpft, soll er hervorgehen und aufsteigen zu den Sternen, wo das Bild der Schlange zu seinem Troste glänzt.

1) Propert. II. 1. 63. Hesych. I. pag. 1332. Alb. Serv. ad Virg. Aen. VI. 20.

§. 11.

Fortsetzung. Theseus.

Schwer ahndete Minos an den Athenern des Androgeos Tod. Das Opfer von sieben Jungfrauen und sieben Jünglingen, das sie bringen mussten, ist bekannt [1]). Hier tritt nun *Theseus* seine Heldenbahn an, von dem die priesterliche Vorzeit viel „schrieb und sang" (Plut. Thes. c. 19.), wie vom Hercules, Dschemschid und ähnlichen Helden, deren Historie vom Sternenhimmel, von Tempelwänden und aus Liedern genommen ist. In dem Mythus von Theseus begegnet uns gleich im Eingange, nachdem Theseus seines Vaters Aegeus Schwert und Schuh gewonnen hat, die Giftmischerin Medea aus Colchis. Sie will heilen und verderben (Plutarch. Thes. c. 12.). Heilen will sie den Aegeus von der Kinderlosigkeit, aber der Fremdling (Theseus) soll den Giftbecher trinken. Doch das Schwert aus dem Felsen gibt den Sohn zu erkennen und rettet ihn. Er, eigentlich Sohn des Neptunus, wie man wusste, vertreibt nun den Stiefbruder Medus und die Stiefmutter in das Land der Magier, woher sie gekommen war, und Medus gibt den Medern Ursprung. Theseus aber rettet das Vaterland von der schweren Plage. Nun fängt er den Marathonischen Stier und opfert ihn dem Delphinischen Apollo (Plut. Th. c. 14.). Bei dem Zuge nach Creta befiehlt ihm der Gott

1) S. die Stellen bei Heyne ad Apollod. III. 161. Plutarch. Theseus c. 15 sqq. vergl. Hellanici Fragmm. p. 115. Philochori Fragmm. p. 30 sqq.

zu Delphi, die Venus zur Führerin zu wählen, die fortan Epitragia (ἐπιτραγία) heisst, weil die Opferziege sich unter seinen Händen in einen Bock umgewandelt hatte (Plut. l. c. c. 18.)[1]. Also auch hier wieder ein Zeichen, das am Himmel in der Sonnenbahn hervortritt. Auch dem heilenden (οὐλίῳ) Apollo und der heilenden (οὐλίᾳ) Diana bringt er ein Gelübde für die glückliche Rückkehr (Pherecydes ap. Macrob. Saturn. I. 17.), d. i. der Sonne und dem Monde als Gesundheitsgebern. Auf Creta erweist er sich gegen den Minos gleich als Göttersohn, indem er den Siegelring des Minos und eine goldene Krone, ein Geschenk der Amphitrite, aus dem Meeresgrunde heraufholt (Paus. I. 17. 3. Hygin. poet. astron. II. 5. p. 434. Stav.).

Indem Theseus sich in das Labyrinth hinab wagt, ist er auch in einem Todtenreiche, er ist im Grottenbau unter der Erde. Es ist ein Bau der Welt und des Lebens, ein Bild der Sonnenbahn und ihres Laufes durch manche Irrgänge und Krümmen. Aus ihrem Gewinde kann nur Libera (die Löserin) die Seelen retten. Das Labyrinth ist bewohnt von dem feurigen Verderber, vom Stiermann Minotaurus, dem Sohne thierischer Brunst, dem bösen Genius der verzehrenden Sonnengluth. Theseus ist der Held im Aufgange. Er soll den Kampf in dem Labyrinth der Sonne und der Seelen bestehen. Eine Helferin steht am Eingang, des Verderbers Minos Tochter selbst, Ariadne-Aridela (Hesych. I. p. 529. Alb.), die Hellleuchtende (in der Finsterniss des Seelenweges). Jener Krone Edelgesteine aber leuchteten dem Helden in dem Dunkel des Labyrinthes. Das ist die *nördliche Krone*, die am Himmel glänzt, die im Herbste das Hinabsinken der Sonne und den Anfang des Reiches der Nacht, sechs Monate später die Rückkehr der Sonne bestimmt durch ihren Abendaufgang.

1) [Ueber die verschiedenen Attribute und Beinamen der Aphrodite, z. B. aus dem Thierreich Haas, Löwe, Aphrodite Pandemos, Leaina u. s. w. s. jetzt Th. Panofka, Berliner Terracotten nr. 17 – 29 – 35.]

Offenbar haben wir hier an Jahresfeste, Saat- und Erntefeste, die der Sonnenheld zu Athen angeordnet hatte, bei dem Auf- und Untergange der nördlichen Krone, zu denken. Zu der Zeit der Attischen Dramatiker wurden jene Anordnungen in ihrem wahren Geiste selten mehr verstanden (Paus. I. 2. 3.), und wohl nur von den in die Attischen Mysterien Eingeweihten, wo der Kranz auf dem Haupte der Initiirten jene Krone der Ariadne selbst war, ein Kranz des Aufgangs und des Untergangs, des Herabsteigens der Seele durch die Sonnenbahn und ihrer Rückkehr, also ein Unterpfand der Unsterblichkeit. Auf Auf- und Untergang, Tod und Leben in allen Bedeutungen geht auch das schwarze und weisse Segel am Schiffe des Theseus. So ist auch die traurig entschlafene und fröhlich wieder erweckte und zur himmlischen Herrlichkeit erhobene Ariadne auf den Sarkophagen der Griechen ein Bild der Unsterblichkeit [1]). Aber nicht nur ein Trostbild im Tode ist sie; der Knäuel in ihrer Hand, mit dem sich Theseus aus den Irrgängen findet, macht sie zur Parce des Lebens. Sie ist Proserpina-Venus. Sie steht der Geburt vor. Hiess doch auch Venus eine Parce, und sind die Parcen doch auch der Proserpina beigesellt. Sie führet die Seelen durch das Labyrinth des Lebens, sie ist auch eine gute Spinnerin, wie Ilithyia [2]).

Auf Creta und zu Athen wurden nun solche Lehrsätze den Eingeweihten auf doppelte Weise eingeprägt: einmal

1) Ueber Bildwerke aus diesem Kreise s. Böttiger im Archäolog. Museum I. p. 1 sqq. vergl. Visconti zum Mus. Pio-Clement. II. Tab. 24. [Vergl. jetzt St. Victor zu Bouillon Musée des Antiques II. 9. Jacobs, Denkschr. d. Münchn. Akad. B. V. p. 1 sqq. Raoul-Rochette Orestéide p. 210. Die Uebersicht der Bildwerke bei K. O. Müller, Handb. §. 412. p. 641 sq. vergl. O. Jahn in d. Darmst. Zeitschr. d. Alterth. 1842. p. 884. und zugleich über den ganzen Theseus-Mythus v. Stackelberg, der Apollotempel zu Bassä p. 50. und p. 129 sq.]

2) S. Plutarch. Thes. cap. 23. Hygin. Fab. 42. Lippert. Dactylioth. T. II. 51.

wurden an den Jahresfesten die Götter- und Heroengeschichten in Chören dargestellt, sodann aber auch durch, meist rohe, Bildwerke. So hatten die Delier einen labyrinthischen Tanz, den Theseus bei der Rückkehr von Creta gestiftet haben sollte, als er das *Venusbild* aus den Händen der Ariadne dort als Weihgeschenk gestiftet und dem Apollo geopfert hatte. Er stellte in diesem Tanze die Windungen des Labyrinthes dar [1]). Einen Tanz der Sonnenbahn und Seelenbahn hatten gewiss auch die Creter, sogar nach Spuren beim Homerus (Il. XVIII. 590. und dazu die Erklärer bei Heyne p. 561 sqq.). Solche mysteriöse Tänze finden sich auch noch auf Kunstdenkmalen [2]). — Ohne Zweifel ist *fast die ganze Fabel von Pasiphaë und Minotaurus, von Theseus und Ariadne aus mysteriösen Chören und Scenerien entsprungen, womit frühzeitig in den Tempeln von Creta nach Aegyptischer und Phönicischer Weise jene Hauptsätze der Naturreligion an den Jahresfesten gefeiert worden waren* [3]).

1) Plut. Thes. cap. 21. p. 9. D. Pollux IV. 101. Lucian. de Saltat. §. 16. coll. §. 49.

2) S. Tischbein's Vasengemälde I. 25. Dieses nebst ähnlichen s. auch bei Millin Galerie Myth. nr. 482—495. und dazu die Abb. zur S. u. M. T. LV. nr. 1. Erkl. p. 29 sq. 2ter Ausg.

3) Etymologien des Namens *Θησεύς* s. Plut. Thes. c. 4. Etymol. m. p. 451. Sylb. Andere sind: von *θέσθαι — θεσμοί*, von seinen *Satzungen*; oder weil in ihm die *θῆτες* den Vater des Volks erkannten, Suid. v. *Θησεῖον* und *Θησεῖα* ib. Kust. und Photii Lex. p. 71. oder weil er als Lichtheld den Glanz der rettenden Ariadne-Aridela schauete (*ἐθηεῖτο*, ion. Maittaire p. 121. B.).

§. 12.

Fortsetzung. Theseus, der Starke, der Stierbändiger, Minotaurus, Achelous, das Symbol des Stiers.

Theseus ist, wie Hercules, ein Stierbändiger. Dabei dachte sich das Alterthum vorzügliche *Stärke*. Ein Starker hatte zuerst den Stier unter das Joch gebeugt und zum *Pflügen* gezwungen. Das *Starke* heisst bei den Griechen ἐπίταυρον (Hesych. in voc.). — Die Kunst, Stiere zu bändigen, hing mit dem Ackerbau zusammen. Der Stier war dem Menschen dazu unentbehrlich: darum finden wir im Alterthum häufig das Gebot, ihn zu schonen (Porphyr. de Abstin. II. 11. p. 120 sq. IV. 22. p. 378. Rhoer. Petit. Legg. Att. und dazu Wesseling p. 68. Böttiger in der Aldobrand. Hochz. p. 165.).

Wesentlich sind zur Erläuterung der *Cerealischen Religionen* die Vorstellungen der Alten von *Opfern* und *Schlachten* des *Pflugstiers*. Sehr merkwürdig sind die Nachrichten über die zu Athen jährlich gefeierten *Buphonien*, wo jedesmal über den Mord des Stiers Gericht gehalten wurde, der Schläger des Stiers entfliehen musste, von den dabei beschäftigten Personen jede die Schuld von sich abwälzte, bis endlich der Schlächter die Schuld auf das Messer warf, welches darauf verdammt und in das Meer geworfen wurde [1]. Aehnliche

1) Aelian. V. H. VIII. 3. Androtion. Fragmm. edd. Lenz et Siebelis p. 111. Hesych. T. I. p. 755. Alb. Porphyr. de Abst. II. 29. p. 154. Rhoer. Pausan. I. 28. 11. [Ueber diese Sagen und Gebräuche habe ich seitdem

Gebräuche finden wir anderwärts. Es gab *Buphonien* bei den Dionysien auf der Insel Tenedos mit ähnlichen Gebräuchen, wie zu Athen (Aelian. H. A. XII. 34.). Jene sonderbare Cärimonie zu Athen folgte jährlich auf die *Ceresfeier zu Eleusis.* Der Ceres Liebling, Triptolemus, hatte jenes Gesetz gegeben, den Pflugstier zu verschonen. Hatten nun aber Lust und Noth und Gewohnheit frühe veranlasst, dass man auch von dem gebrauchten Ackerstiere noch Nutzen ziehen wollte; so stellten doch die Gesetzgeber das Schlachten des Ackerstieres unter religiöse Obhut, so dass jedes Stierschlachten gleichsam zu einem Opfer wurde.

Da nun in der religiösen Anschauung der Vorwelt der Stier auch ein Bild der Materie überhaupt war und des Looses, das die thierische Natur trifft, so verwebten sich mit jenen Buphonien auch noch andere Vorstellungen, welche sich durch mehrere Spuren verrathen. Bei Porphyrius (l. c.) heisst es: 'der Stier, der vom Felde kam, frass Mehl und Gerste vom ehernen Tische des Zeus Polieus, d. i. er geniesst die Früchte des Feldes wieder, die er erwerben hilft. Dafür muss er sterben. Der Mensch, der Lenker des Stiers, kehrt, wie er, zur Erde zurück, deren Früchte er isset, wie der Stier. Das war eine Lehre der Stifter des Attischen Ackerbaues, der Schlangen- und Erdmänner. Darum sollte jener Ochse unter Erechtheus von dem Stierschläger (βουφόνος) erschlagen worden seyn. Seitdem isset der Ackerbauer auch vom Fleische des Ackerstiers. Er isset den Gehülfen seiner Arbeit und ladet dadurch eine *Schuld* auf sich, die versöhnt wird, indem man das Mordmesser in das feuchte Element, den Grund aller Schuld und aller Sinnenlust, versenkt. Beim Festmahle aber soll die gleiche Vertheilung und das gemeinschaftliche Essen des Opferfleisches an das Loos des sterblichen Menschenleibes erinnern. Ehe aber der Stier unter der Axt des

gesprochen in der Abhandlung De Hercule Buzyge et Minoe, in den Annali dell' Instit. archeol. di Roma, Tom. VII. p. 106 sqq.]

Butypos fällt, treiben ihn die Kentriadä (*Κεντριάδαι*) im Kreise, wie der Kämpfer in der Sonnenbahn, Hercules, seine Stiere im Kreise herumtreibt, bevor er sie zur Opferstelle bringt (Diod. IV. 23. fin.). Endlich richteten an den Buphonien die Ochsenmörder auch zuletzt die ausgestopfte Ochsenhaut auf und spannten das Bild an den Pflug, d. h. der Stier ist nicht vernichtet; an seiner Stelle wird ein Gleicher den Pflug ziehen. Auch davon konnte der Ackermann auf sich selber die Anwendung machen: der untergegangene Einzelne lebt in seinem Geschlechte fort.

In dem *Minotaurus* ist zugleich noch eine Reihe von Begriffen gegeben, die in die Religion der *Ceres* eingreifen. Zuerst Aegyptische. Hier waren drei heilige Stiere: der *Apis* zu Memphis, der Isis-Luna und der Sonne heilig; der schwarze Sonnenstier *Mnevis* zu On oder Heliopolis; der widerhaarige schwarze Stier *Onuphis*, vielleicht ein Bild des rückgängigen Laufes der Planeten. Dem Osiris, dem heilige Stiere geweiht sind, steht ein feindseliger Bruder, Typhon, entgegen, der als glühender Samumwind *Apophis* heisst. Auch die Sonne hat einen feindlichen Bruder Apopis (Plut. de Is. pag. 365. D. pag. 497. Wyttenb. Jablonski Vocc. Aegg. p. 65.) [1]. Vom Aegyptischen Standpunkte aus ergibt sich demnach: Die strahlende Sonne als *Widdergott Ammon* hatte zwei Stierdämonen zur Seite: einen feindseligen (*Apophis*, *Apopis*), den Dämon der Wüste, welcher zweibeinige, Feuer-schnaubende Stiere (die glühenden Sandsäulen) vor sich her treibt. Er ist selber ein *Stiergott*. Das ist aber auch der andere, dem Amun befreundete, Genius, Osiris, der dem bedrängten Ammon beisteht. Das Alles wurde auf Aegyptischen Bildwerken vorgestellt, von denen es dann die Griechen bekamen. Auf Münzen, Vasen und Reliefs, die das alt-Symbolische am getreuesten bewahrten, finden wir häufig

1) Die Namensverwandtschaft mit Apis und Epaphus lässt sich nicht verkennen.

Sonnenstiere, Sonnenrinder, Cerealische (Monds-) Kühe, den sogenannten Dionysischen Stier; letztern in verschiedenen Stellungen und natürlich auch Bedeutungen [1]).

In Betreff des *Minotaurus* ist es nun höchst wahrscheinlich, dass sein Begriff und Bild vom Aegyptischen *Typhon-Apopis* entlehnt ist. Er ist der *Sonnenbruder*, den die Mondsfrau mit dem Stier erzeugt hat; aber er ist der böse Gluthwind, dem die Jünglinge und Jungfrauen als Opfer fallen.

Auch noch zwei andere Stiermenschen lassen sich mit ihm vergleichen, Achelous und Hebon. *Achelous* (Sophocl. Trach. v. 9 sqq.) erscheint in mehrern Gestalten, als *wirklicher Stier*, als bunte Schlange, endlich mit dem *Stierkopf* und zottigem Barte. Auf Acarnanischen Münzen (Pellerin Recueil T. I. p. 90 sqq. Eckhel D. N. V. II. p. 183 sq.) erscheint er mit einem unbärtigen *Mannskopfe* und einem *Stierleibe*, wogegen *Hebon-Bacchus* bärtig ist [2]). *Minotaurus* hingegen hat einen *Menschenleib* mit einem *Stierkopfe* (s. Cretische und Athenische Münzen bei Pellerin l. c. T. I. pl. 22. und III. pl. 98. Eckhel l. c. II. p. 184. Vasen bei Lanzi Diss. d. vasi ant. Tav. III. Millin peint. d. vas. ant. II. p. 61. Galerie myth. nr. 490. Sicilische Münzen bei Dorville Sicula II. p. 388 sqq. 344. 370.).

1) S. Millin Galerie Myth. nr. 255. als stössiger Stier, bos cornupeta nr. 256. 257. vergl. Aristoph. Ran. 804. Wyttenbach. Epist. crit. pag. 263.

2) Eckhel l. c. I. p. 136. Cr. Dionysus I. p. 282. dazu Tab. III. nr. 4. Millingen Recueil de Medaill. ined. p. 7 sqq. [Jetzt erinnere ich nur ganz kurz an *Hug*, Untersuchungen über den Mythos p. 244—252., mit dem schönen Gemmenbilde, und auf *Franz Streber*, Ueber den Stier mit dem Menschengesichte auf den Münzen von Unteritalien und Sicilien, München 1836. mit den Bildertafeln, weil ich auf die Ergebnisse dieser Untersuchungen schon in den obigen Capiteln dieser dritten Ausgabe verwiesen habe.]

§. 13.

Erysichthon oder der Fluch der Ceres.

Von Aethiopien und Oberasien steigt noch ein anderer Gluthmann auf, welchem Callimachus in seinem Festhymnus auf die Ceres eine sehr grosse Bedeutung gegeben hat [1]). Erysichthon, ein Thessalischer Königssohn, fällt eine heilige Pappel im Haine der Ceres. Diese sendet ihm zur Strafe einen nicht zu stillenden Hunger und ein Abzehren dabei. Nachdem er alle seine Habe verkauft hat, verkauft er auch seine Tochter, die aber, als Geliebte des Neptunus, die Gabe besitzt, sich in alle Gestalten zu verwandeln, und in immer neuer Hülle wieder zum Vater zurückkommt. Endlich findet Erysichthon durch eine Schlange den Tod, und steht nun als Ophiuchus am Himmel.

Das sind Bilder und Mythen aus alter Oberasiatischer Sonnenreligion. Es ist die Sonne in ihrer *verzehrenden Gluth* und deren allmählige Mässigung in der Nacht und in den *herbstlichen Zeichen.* Der Name der mythischen Person deutet auf *Erde* und *Ackerbau.* Man schreibt *Ἐρισίχθων* und (gewöhnlich) *Ἐρυσίχθων.* Letzterer Name wird beim Athenäus (IX. p. 411. Schw.) dem Pflugstier gegeben. Hellanicus aber

1) Quellen: Hellanicus beim Athenäus X. p. 416. B. p. 20. Schw. Callim. H. in Cer. 21. Hygin. Poet. Astr. I. 14. p. 452. Stav. Aelian. V. H. I. 27. Palaephat. ib. Fischer. Ovid. Metam. VIII. 788 sqq. vergl. Sturz ad Hellanici Fragmm. nr. 28. p. 70 sq.

(l. c.) sagt: „Erysichthon wurde Aethon (Αἴθων) genannt, weil er unersättlich im Essen war.“ Das ist der *Brennende*, von αἴθειν, brennen [1]). Wir sehen also deutlich, wie es kam, dass ein Satz alter Sonnenreligion in diese Fabel verwandelt ward. Die Griechische *Sprache* gab dazu Veranlassung, welche die Gefrässigkeit mit Worten zu bezeichnen pflegte, die vom Feuer hergenommen waren; wie wir den Ausdruck *Heisshunger* haben. — Mit dem *Brandmann* aber ist Ceres im Streite. Die Gorgoner am Hermus riefen eine *Ceres* ἐρυσιβίη, als Abwenderin des Mehlthaues an (Strabo XIII. p. 408. Tzsch.).

In diesem Streite nun ist Ceres die *obere Erde;* der Streit ist ihr Leiden unter der Sonnengluth. Wenn Herse (*Thau*) und Pandrosos (nächtliche Feuchtigkeit) des Erysichthon Schwestern heissen, so sind mit jener Idee die Begriffe vom *Monde* verbunden, der nächtlich die Hitze kühlt durch Thau und Feuchtigkeit. Herse zeugt mit dem Hermes den Tithonus, der die Aurora heirathet, mit ihr den Phaëthon zeugt, und dann in die vom Thau lebende Cicade verwandelt wird. Das

1) S. Ovid. Metam. VIII. p. 840 sqq. vergl. Burmanni Jupiter Fulgurator p. 269. Das Epitheton des Fuchses αἴθων kann uns auch an Simsons Verheerung der Saaten durch Füchse und Fackeln erinnern, B. d. Richt. XV. 4 sqq. [Jetzt verweise ich noch auf den Paraphrasten des Lycophron p. 338. ed. Bachmann, welcher unter Anderm sagt: Αἴθων δὲ ὁ Ἐρυσίχθων διὰ τὸν λιμόν, ingleichen auf K. O. Müller, Dorier I. p. 400. wo es heisst: „In alten Zeiten hatte in Argos auch ein Cultus geblüht, den wir mit dem Namen der *Triopischen* Demeter bezeichnen (Pausan. II. 22. 2.). Es beziehen sich nämlich die Mythen von Triopas und dessen Sohn Erysichthon (Kornbrand), wo sie sich immer finden, auf eine Ackerreligion, die zugleich Cultus der Unterwelt ist.“ Preller, Demeter und Persephone p. 329. sieht in dieser Fabel „gewissermassen den didaktischen Theil der Demetermythe, eine Warnung vor dem Missbrauch der milden Güte unsrer Göttin zu dem Dienste schnöder Prasserei.“ — Erysichthon und Mestra waren auch Personen des Satyrdrama geworden, und Achäus von Eretria hatte einen Aethon (Αἴθων) auf die Bühne gebracht; s. Achaei Eretriensis fragmenta ed. Urlichs, Bonn. 1834.; vergl. E. Köpke in der Darmst. Zeitschr. f. d. Alterth.-W. 1837. p. 252 sq.].

waren Attische Sagen von Samothrace her; und die goldene Cicade im Haare der ältern Athener war Sinnbild des vaterländischen Bodens und der mit seinem Anbau verbundenen mysteriösen Lehren. Aber auch nach Aethiopien gehört Tithonus mit Aurora und seinem andern Sohne Memnon (Hesiod. Theog. 983 sq.). Dort hatte man neben dem Sonnengotte Mithras einen *Gluthmann* Φλεγύας, der aber vielleicht mit jenem einerlei ist. Zu On in Aegypten, wo er Obelisken baute, war er als Mestres bekannt. Die Perser nannten ihn in der Zendsprache Methren, und Dschemschid, der Sonnendiener, der ebenfalls baut (nämlich Persepolis), dieser zweite Methren, wird in seinem Glanze getrübt, wird böse, steigt in die Hölle und seine Hand wird geschwärzt. Also helle und finstere Sonnendämonen in ihrem Laufe durch das Jahr und durch das Leben.

Der Fresser Aethon aber, der Gluthmann, versenget die Saaten, verheeret den Wald, er frisst und nagt, wie Typhon, der darum auch Smy, der Dünne, heisst. Aber er sättigt sich nicht; er wird mager, die Schlange verzehrt ihn, oder er frisst endlich (nach einer Variation des Mythus) seinen eigenen Leib, bis er auf der Ceres Befehl an den Himmel versetzt wird, wo zum ewigen Leide die Schlange ihn umstrickt hält. Wir werden hier an den kahlen Harpocrates, noch mehr an den sterbenden Typhon erinnert. Es ist ein Abnehmen der Sonnengluth an jedem *Abend* und mit jedem Tage *im fortschreitenden Laufe der Sonne*, bis endlich die *Herbstschlange* die Sommersgluth löscht und der Sonnengott sich den winterlichen Zeichen des Thierkreises nähert. Dort steht er zur Warnung. Er kann aber auch zum Heile dort stehen, am Wege der Seelen, in so fern er als Ophiuchus (nach Einigen) zum Aesculapius, zum Triptolemus oder zum Hercules wird, die der Ceres *Freunde* sind.

Erysichthon ist unsterblich und zwar durch seine Tochter *Mestra*. Sie kehrt zum Vater zurück in verschiedenen Gestalten: als *Stier*, als *Ross*, als *Hund*, als *Vogel*; Thierbilder,

die dem Sonnengotte Mithras und der Mondsgöttin Ceres-Proserpina angehören (vergl. Porphyr. de Abst. IV. p. 352. Rhoer.). Diese Wechselgestalten aber liefert Poseidon, das *Meer.* Die Gestaltenwandlerin aber ist eine Mondsfrau, wie die Beratherin Medea. Sie ist und heisst auch eine Zauberin (Φαρμακίς), wie diese, und eine gestaltenwechselnde Buhlerin (Lycophr. l. c. ib. Tzetz.). Auch als *Mann* bringt sie ihrem Vater Nahrung; sie tritt als Mondsmann, Lunus, neben den Mann der glühenden Sonne. Das ist im Frühlinge, wenn Mithras mit dem *Stierschläger Lunus* das neue Jahr eröffnet.

In dem ganzen Mythus ist also ein Satz alt-Persischer und Aethiopischer Lehre ausgedrückt, die Lehre vom Sonnenjahre in heissen Climaten und von der ab- und zunehmenden Sonnengluth. Könige sind *Sonnensöhne.* Im Verderben sind sie Gluthmänner, die sich selbst den Untergang bereiten. So einer hatte wohl in der Deucalionidenreihe in Thessalien regiert, der mit dem Gottesdienste der alten Cabiräer und ihrer Ceres in Zwist gerathen war, und dessen Geschichte nun in den Cabirischen und Attischen Mysterien ein *Schreckbild* für *Gottesverächter* wurde.

§. 14.

Proserpina-Dione im Stammlande der Hellenen, Aïdoneus, Juppiter-Silenus; Venus Libitina zu Dodona und zu Rom.

Nach der Ariadne hatte Theseus des Minos Tochter Phädra (die Glänzende) geheirathet, er, der Sohn der Aethra (der Klaren). Zuvor hatte er schon von der Amazone Antiope einen Sohn, den Hippolytus, dem die Stiefmutter Phädra Verderben bereitet [1]). Poseidon sendet aus dem Meere einen Stier, so dass die dadurch scheu gewordenen Pferde den Hippolytus schleifen. Als *Fuhrmann* wurde er an den Himmel versetzt, oder Aesculapius erweckte ihn, versetzte ihn nach Italien, wo er mit der Dienerin der Diana, Aricia, den Virbius zeugte, oder dieser Virbius selbst war; ein Bild der Unsterblichkeit und Gegenstand eines neuen Dienstes [2]).

1) S. die verschiedenen Mythen von seinem Tode bei Meziriac ad Ovid. Heroid. IV. p. 381 sqq.

2) [S. den ausführlichen Text oben II. p. 978. 2ter Ausg. — Jetzt verweise ich, ausser den Quellen Pausan. II. 27. 4. Ovid. Metam. XV. 538 sqq. Virgil. Aen. V. 761 sqq. mit Servius, auf den Excurs von Heyne, der über den Ursprung und Geist dieses Cultus lehrreiche Winke gibt; wie nicht minder Zoëga zu den Bassirilievi IX. 49. Neuerlich hat Hartung, Relig. der Römer II. 211—217. demselben eine ausführliche Betrachtung gewidmet, ohne diese seine Vorgänger zu berücksichtigen. Aus den Mythographis Vaticanis, welche alle drei diese Sagen berühren, hebe ich (aus II. 128 fin.) folgenden Satz aus: — „Revera autem Virbius est *numen* coniunctum *Dianae* (Hartung nimmt diese Göttin als Proser-

Aber, schon über fünfzig Jahre alt, entschloss sich Theseus mit seinem Freunde Pirithous, für jeden von ihnen beiden eine Tochter des Zeus zu gewinnen [1]). Da raubten sie erst die *siebenjährige Helena* (Duris ap. Tzetz. ad Lycophr. 143.), die dem Theseus zufiel. Dann begaben sie sich in die Landschaft der Molosser, um die Proserpina zu entführen; geriethen aber darüber in die Haft des Aïdoneus [2]). Während dessen bekriegten die Dioscuren, die den Raub ihrer Schwester rächen wollten, Athen. Sie schleppten die Helena und des Theseus Mutter Aethra (die Helle) mit fort. Also während die Sonnenhelden, Theseus und Pirithous, im dunkeln Reiche des Pluto sitzen, gehen Castor und Pollux auf; und während Proserpina unentringbar dem Aïdoneus bleibt, wird doch Helena wieder gewonnen. Hier haben wir wieder Satz und Gegensatz, ein Aufsteigen von Sonnen- und Mondswesen in verschiedenen Combinationen [3]).

pina-Libitina in diesem Cultus), ut matri Deûm Atis, Minervae Erichthonius, Veneri Adonis. Habent namque singula numina *inferiores potestates ministras*“ vergl. Myth. III. 19.]

1) Plut. Thes. c. 31. init. vergl. Schol. Iliad. III. 144. und Hellanici Fragmm. p. 115.

2) Ueber den Schauplatz dieser Mythen und die Localfarben der heiligen Ueberlieferung s. *Pouqueville* in seiner (neuen) Voyage dans la Grèce T. I. préface p. XVI sq. [vergl. jetzt Symb. III. 1. p. 72 sqq. und p. 175 sqq. 3ter Ausg.]

3) Castor und Pollux verlangten von den Athenern, zum Ersatz für den Raub ihrer Schwester, „eingeweiht zu werden in die Mysterien von Eleusis“ (Plut. Thes. c. 33.). *Dahin* gehören die Dioscuren eben so wohl mit ihrer schwarzen und weissen Binde, oder mit ihrem sinkenden und auftauchenden Sterne, als Theseus mit seinem schwarzen und weissen Segel. — Noch mehrere Züge gehören in den Mythenkreis von Diana-Proserpina, z. B. dass Helena von den beiden Helden im Tempel der Diana erblickt wird, dass Theseus (Stesichor. ap. Paus. Cor. c. 21.) mit ihr die Iphigenia erzeugt, welche nachher der Diana zu Tauris ganz geeignet wird. [Ich lasse jetzt obige Sätze, weil sie hier vom Standpunkt der chthonischen und cerealen Culte aufgestellt werden, unver-

In das Land Molossis und die Gegend um Dodona, wo in der Pelasgerzeit die Helli oder Selli (Ἑλλοί, Σελλοί) wohnten (s. über das Locale Pouqueville a. a. O. T. I. chap. XI. p. 94 sq.), in das älteste Hellas (Aristot. Meteor. I. c. 14.), auch Hellopia genannt (Strabo VII. p. 504. C. T. II. p. 470. Tzsch.), wo die nachher Hellenen genannten Γραικοί waren, und von wo aus die Züge nach Thessalien und die Anfänge alles Hellenischen Wesens gingen — *dahin* war Theseus gegangen, um die *Proserpina* zu rauben. Dahin war früher eine Aegyptische Colonie gekommen, der der Achelous wurde, was im Mutterlande der Nil gewesen war. Hier hatte sich auch (Aristot. l. c.) die Deucalionische Fluth ereignet. An dem Wasserkessel des Acherusischen Sees, einem Ueberbleibsel alter Erdrevolutionen, war das Kesselorakel Juppiters. Schon durch den Namen kündigen sich die *Helli, Selli* und *Hellenen* als *Sonnen-* und *Mondsdiener* an, womit die Anbetung der lebendigen Elemente überhaupt in Verbindung steht. Jene Namen mit ihren Stämmen und Derivaten (ἕλα, σέλας, ἕλενος, Ἑλένη, σελένη, ἥλιος, βέλα [Lacon.], γέλα [Sicil.], woher Γέλων) bezeichnen alle *Glanz, Sonnenschein, Mondesschimmer.* Diese Begriffe spielen in Eigennamen von Frauen und Männern fort, und zwar im Widder- wie im Stierzeichen. Die auf dem Widder reitende Tochter des Athamas heisst *Helle;* sie eilt nach den Pontischen Ländern; von dorther kommt *Helenus,* des Priamus Sohn, der an der epirotischen Küste nach dem *gefallenen Stiere* die Stadt Buthrotos gründet (Steph. Byz. v. Βουθρ. p. 286 sq. Berk.). Hier haben wir wieder den Stierweg, auf welchem von Morgen her die Göttinnen wandeln. Mit der grossen *Fluth* geht der Stier auf, mit ihm

ändert stehen, muss aber auf die neue Ausführung im Nachtrag zu Cap. VIII. §. 2. III. 1. p. 175 sqq. 3ter Ausg. über *Zeus von Dodona* und sein Orakel, wie zugleich der Dioskuren wegen auf die dort unter nr. 44. mitgetheilte Copie der Vase des Midias mit dem Raube der Leukippiden verweisen.]

kommt Latona, die Gebärerin der Tageslichter, oder Themis, die Ordnung und Sitte bringt, die Orakel gibt, sie, die Mutter der Horen, der geordneten Zeiten, die *Beisitzerin des Zeus.* Auch *Ceres* reitet auf dem Stiere, mit Fackeln in den Händen, und sucht ihre Tochter. Wenn sie gefunden ist, dann ist wieder Frühling, Licht, Segen und Ordnung da nach den winterlichen Fluthen.

Den Achelous [1]) nennt Hesiodus (Theog. 340.) einen Sohn des Oceanus und der Tethys, und den ältesten von dreitausend Bruderflüssen. Nach Ephorus (bei Macrob. Sat. V. 18.) war jeder Antwort des Dodonäischen Juppiters die Anweisung beigefügt, *dem Achelous zu opfern.* Daher sey der Begriff entstanden, den Achelous bei Eidschwüren, Gebeten und Opfern für heiliges Wasser, Weihwasser, Wasser der Reinigung zu nehmen. Vorzugsweise aber war er Quelle aller Nahrung, *Nährfluss.* An seinen Ufern wuchsen jene Chaonische Eichen, deren Frucht die erste Kost der Menschen hiess, ehe der Ceres Gaben sie erfreuten (Voss zu Virg. Ecl. I. 9.). Den Achelous (*grosse Fluth* sollte der Name bedeuten) können wir mit dem Nilus, die Dodonäische Eiche mit der Aegyptischen Persea und dem Lotus vergleichen. Jene Eiche und die Persea gehörten auch beide dem Todtenreiche an. Mit Eichenlaub sind die Parcen und Hecate bekränzt; derselbe Kranz macht den Dodonäischen Juppiter kenntlich. Auf Münzen mit solchen Juppitersköpfen findet sich auch ein weiblicher Kopf mit einem Diadem. Das ist des *Dodonäischen* Juppiters Gattin, *Dione* (Διώνη) [2]).

1) Dreimal ging Ceres durch den Achelous und dreimal durch jeden Fluss, als sie die Proserpina suchte. Callim. H. in Cer. vs. 13.

2) [Jetzt abgebildet Taf. VII. nr. 34. Heft III. 1. S. die Erklärung dazu p. 205 sq. dieser 3ten Ausg.]

§. 15.

Fortsetzung. Dione.

Eine Dione kennt Hesiodus (Theog. 353.) als des Oceanus und der Tethys Tochter, also des Achelous Schwester. Auch eine der Nereiden heisst so (Apollod. I. 2. 7.), ferner des Atlas Tochter und des Tantalus Frau (Hygin. Fab. 9.), endlich eine der *Dodonäischen Nymphen* oder Hyaden (Pherecyd. p. 115. Sturz.). Homerus, der Dodona wohl kannte (Iliad. XVI. 233 sqq.), nennt die Dione *Gattin des Zeus*, mit der er die Aphrodite erzeugte (Iliad. V. 370.). Dieser Satz der *Pelasgisch-priesterlichen Hellenen* war auch in das Cretische System aufgenommen (Diod. V. 72.) [1]).

Zwar nicht aus dem Meere ward nach *dieser* Genealogie Aphrodite geboren (Scholl. ad Hom. Iliad. V. 370.), aber doch aus dem Feuchten in das Feuchte. Denn hier waltet der Fluss der Flüsse Achelous, dem Zeus auch zu opfern gebietet. Molossis war Wasserland, aber auch Todtenland; da war der Cocytus, der Acheron und der Acherusische See. So wollten es die Pflanzer. Es sollte alles seyn, wie im Lande der ersten Heimath. Dort schiffte man die Todten über den Nilus, dort war der See Möris, und jenseits sassen die Todtenrichter [2]).

1) Dem Juppiter zu Dodona wurden Pflugstiere, der Dione ein Rind oder Kuh geopfert. Darauf kann sich der widerstrebende Stier auf Epirotischen Münzen beziehen. Gronov. Thes. Autt. Grr. T. VII. p. 278 sqq.

2) In der Phönicischen Kosmogonie ist *Dione* des *Uranus* Tochter

Dem Acheloischen Juppiter am Wasser- und Orakelorte, dem Juppiter-Silenus, als wallende feuchte Weltseele gedacht, von welchem Dionysos herab auf die Bäume strömte, als Hysiris oder Hyes, diesem Juppiter-Silenus, dessen Sohn Apollo war, war *Dione* beigesellt. Sie hatte mit ihm entweder die Aphrodite gezeugt, oder sie war Aphrodite selber [1]). So nennt Servius (ad Virg. Aen. III. 466.) die alten Orakelgottheiten von Dodona *Juppiter* und *Venus*. Als Tochter der Dione wird Venus die *vierte* genannt, oder die *dritte* (Io. Lyd. p. 89. p. 214. Röth. Cic. de N. D. III. 23.). Jene vierte ist, als Reizerin zur Lust, *Pasiphaë*. Also wieder eine *Venus Libitina* (Plut. Num. c. 12.), Göttin der Zeugungslust und des Todes, die hier am Acheron thront im Todtenlande, in den Wäldern der Eichen als der Todesbäume. Hier haben wir wieder neue Beweise von der Identität alt-Griechischer und alt-Römischer Religion. Gewiss ist auch der Ursprung jenes alt-Italischen *Liber* und der *Libera* in Dodona aufzusuchen (s. oben p. 110 sqq.).

Es ist nämlich in diesem Lande der Segensfülle, des

und Gemahlin des *Kronos* (Sanchuniathon ap. Euseb. Pr. Ev. I. 10.). Das wusste auch Pherecydes (beim Apollod. I. 1. 1.), der die Dione als eine der Titaniden kennt.

1) Io. Lydus de menss. p. 90. p. 214. Röth. Statii Sylv. I. 1. 84. Von der Venus Libitina s. auch Dionys. Halic. Antt. Romm. IV. 15. p. 676. Reisk. [Man vergl. noch Plutarch. Quaest. Romm. cap. 23. p. 101. Wyttenb., wo unter den verschiedenen Gründen, warum Venus auch Libitina sey, in deren Tempel die Leichengeräthe zu Kauf stehen, folgender der wahre ist: weil ein- und dieselbe Göttin den Geburten und auch den Todesfällen vorstehe; wobei auch an die *Ἀφροδίτη ἐπιτυμβία* zu Delphi erinnert wird. Wenn Larcher, Memoire sur Venus p. 237., den Dionysius und Plutarchus des Irrthums zeihen, und die Libitina durchaus zur Proserpina machen wollte, so hatte dieser Zweifel in nichts Anderm seinen Grund, als weil er das Wesen der Venus zu einseitig aufgefasst und sich nicht zum Begriff der Venus-Proserpina erhoben hatte. — Es war daher ein richtiger Tact, dass Wyttenbach (p. 29. ad l. l.) sich diesem Zweifel nicht hingab.]

Todes und der Weissagung *Juppiter ganz identisch* mit dem Dionysos Chthonios und mit dem orakelnden Bacchus, so wie mit dem *Dis* und *Pluto* der *Römer*. Den Sicilischen Griechen ist er der *Hades*, der die Proserpina raubt; denn die *Dione* ist wieder *Proserpina* selber, Venus-*Libitina:* die *gemeine* Venus ist sie, sowohl weil sie Alle zur Zeugung reizt und in diese Sinnenwelt treibt, als auch weil im Tode *Alle* ihr zufallen.

Unter den Attributen der Dodonäischen Gottheiten tritt die *Taube* hervor. Sie weissagt mit Menschenstimme von Juppiters heiliger Buche (s. Abb. z. S. u. M. T. V. n. 10. 2r A.). Schwarze Tauben sind es, die Herodotus (II. 27.) für schwarze Priesterinnen aus dem Ammonslande nimmt, die in einer den Pelasgern fremden Sprache redeten. Oder sie waren *Wittwen*, d. h. Frauen, die nach Aegyptischer Priesterregel keine zweite Heirath schlossen, sondern dem Gottesdienste lebten, wofür die schwarze Taube (πελειάς) das symbolische Bild war (Horapoll. II. 32.). Der Dione gehört die Taube an als Bild des animalischen Lebens; es gehört ihr aber auch die schwarze Taube, als Symbol der priesterlichen Enthaltsamkeit der Frauen. Als Persephone - Persephatta heisst sie ja *Sancta* (auf einem Steine bei Gruterus p. 98. nr. 5.). Strenges Leben der Dodonäischen Priester aber deutet schon Homerus (Iliad. XVI. 233 sqq.) an. Ihr Name *Tomuren* aber möchte wohl am besten von der Beschneidung zu erklären seyn (Lennep. Etymol. L. Gr. p. 738 sq.), denn die Dodonäer ägyptisirten mehr, als irgend eine andere Priesterschaft. Das zeigen die Becken von Dodona und das Bild des Knaben mit der Peitsche, die, vom Winde bewegt, an ein Becken schlug, worauf dann die andern Becken im Kreise alle erklangen (Aristot. ap. Schol. Villois. ad Iliad. XVI. 233.). Das ist ein Bild der *Seelenwanderung*, sagt Demon (beim Schol. Vill. l. c.); wie der Klang durch die Kreise der Becken, so ziehet die Seele auf ihrer Wanderung durch die Kreise verschiedener Sphären [1]).

1) Ich muss jetzt wiederholt auf die obigen Nachträge über die

In dieses Land der Todten geht nun auch *Theseus* ein. Aber er geräth mit seinem Freunde Pirithous darüber selbst in die Finsterniss. Doch der herrschende Glaube wusste auch von der *Erlösung* des Theseus [1]). Aidoneus tritt seine Gattin oder Schwester (wieder eine *Geschwisterehe*, wie zwischen Liber und Libera) dem rüstigen Helden ab. Das erklärt Pausanias ganz historisch. Sey auch Geschichte dabei; es nehmen doch im Dodonäerlande Personen und Ereignisse die Farbe des *Todtenreiches* an; der Molosserkönig, wie sein Weib, musste den alten *tellurischen* Landesgottheiten in Allem gleichen, und es gehörte zu der Ganzheit der *Sonnenbahn des Theseus*, dass er auch die unterirdischen Mächte und die Erddämonen bestritt (wie Dschemschid die Dews), dass er dort litt, dass er auf- und unterging.

Auch der Sonnenheld Herakles erscheint hier, der Vorkämpfer des Theseus. Ihn nimmt Proserpina freundlich als ihren Bruder auf (Diod. l. c.). Dort hatte er dem Wasserstier Achelous ein Horn ausgerissen, welches ein Horn des Ueberflusses ward. *Ihm* wird des Theseus Freiheit geschenkt. Der harte Dis mildert sich dem trefflichen Heros gegenüber. Die Schwester ist dieselbe Pasiphaë, die ihm einst im Lande der Aenianen die wilden Sonnenrinder durch Liebesbrunst gebändigt hatte. Aber er hatte auch dieser Pasiphaë als der *Kora* in Sicilien einst das beste der Rinder in die dunkele Plutonische Quelle hinab zum Opfer gebracht. Diess führt uns auf die *Proserpina von Sicilien.*

Dodonäischen Localitäten III. 1. p. 175. 184 sqq. 3ter Ausg. und wegen der heiligen Vögel, Adler und Tauben daselbst, auf die dort mitgetheilte epirotische Münze nr. 28. zurückweisen.]

1) Quellen: Plut. Thes. c. 35. Philochori Fragmm. p. 32. Diod. IV. 63. Paus. I. 27. Aelian. V. H. IV. 5. Cyrill. adv. Julian. L. I. init. Hieronymi Chron. ad ann. 620. Virg. Aen. VI. 617 sq. ib. Heyne. — Kunstdenkmale: Passeri Pict. Etr. II. 49. Millin Gal. Myth. nr. 494. Abb. z. S. u. M. T. XLII. Erkl. p. 35 sqq. 2ter Ausg.

§. 16.

Ceres und Proserpina = Diana — der Raub der Kora, das Suchen der Mutter, die Fortpflanzung des Saatkorns, die mystische Blumenlese, Narcissus, die Cerealien in Sicilien und Rom, Ceres die Würgerin.

In Sicilien setzte Hercules nach seinem Kreiszuge mit den Stieren die göttliche Verehrung der *Kora* ein [1]). Bei Syracus hörte er von ihrer Entführung. Da brachte er ihr den besten Stier an der Quelle *Cyane* dar, die an der Stelle entstand, wo Proserpina mit Pluto verschwunden war (Diod. IV. 23. fin.). Das ist dem Worte nach die *dunkele,* die *schwarze* Quelle [2]). Sie war eine Nymphe gewesen, die der Kora helfen wollte, ward aber dafür in die Quelle verwandelt. Hercules ordnete hier die jährliche Festversammlung und das Opfer zu Ehren der Göttin an. Dort versammelten

1) Eine Vorstellung in dem Mus. Capitol. IV. 55. deutet auch auf die Verbindung des Herakles mit der Ceres. S. darüber Welcker's Zeitschrift f. a. Kunst I. 1. p. 87. p. 25 sqq.

2) S. Mus. Pio-Clem. V. 5. und bei Millin Gal. Mythol. nr. 339. Münter (Nachrichten von Neapel und Sicilien) sagt, diese Quelle sey voll von der Papyruspflanze, die man sonst nur am Nil zu finden glaubte. S. auch Dorville Sicula I. p. 190. [Guigniaut bemerkt hierzu, dass auf dem Basrelief Mus. Pio-Clem. V. 5. und daraus bei Guigniaut nr. 550. die in Mitte der Raubesscene mit einem Gefäss sitzende und den Pluto zurückzuhalten sich bemühende weibliche Figur höchst wahrscheinlich diese Nymphe Cyane sey.]

sich jährlich die Syracusier, und versenkten im Namen der Stadt Stiere in die Tiefe, nach des Hercules Anweisung, der einst mit den Geryonsrindern dasselbe gethan (Diod. V. 4. S. die Münzen von Syracus mit einem *stehenden* oder *stossenden* Stiere, auf der Kehrseite mit dem mit *Aehren bekränzten* Kopfe der *Ceres* oder *Proserpina* bei Eckhel D. N. V. I. p. 244. und Stieglitz Archäolog. Unterhaltt. II. p. 188.). Hier, im Hafen von Syracus, lag auch die der Proserpina eigenthümliche Insel Ortygia. Wenn Pindarus diese Insel der *Artemis Lager* δέμνιον Ἀρτέμιδος) genannt hatte, so bemerkten Griechische Ausleger, dass *Artemis* und *Proserpina Eine Gottheit* seyen (Schol. Pind. Nem. I. 3.). Das war im Geiste des Aegyptischen Systems, welches auch Aeschylus kannte. Bei Ortygia war Pluto entschwunden. Der Raub war auf den Auen von Enna (jetzt Castro Joanni) geschehen, wo reiche Bäche flossen, und die Luft vom Blumendufte erfüllt war (Diod. V. 3. ib. Wess. vergl. Münter l. c. p. 219 sq. p. 301. Dorville l. c. p. 143 sqq.). An dem Krater des Aetna hatte Ceres ihre Fackeln angezündet (Diod. V. 4.) [1]); daher hatten auch die Sikelioten zu allererst den Weizen als Geschenk der Göttinnen gehabt. Von diesen hatten ihn die Athener zunächst bekommen, weil sie die Ceres freundlich aufgenommen hatten. — Diese Religionen wanderten mit den Saamenkörnern. Neuere Naturforscher und Reisebeschreiber haben der Gerste denselben Weg zur Wanderung aus dem obern Asien bis nach Attica nachgewiesen, den nach andern Daten die Religion der Ceres und Proserpina genommen haben muss: von Indien bis nach Phrygien und nach Europa hinüber. — Auch die Cretenser behaupteten, *ihnen* habe Ceres zuerst den Weizen gebracht. Erwägen wir das Alter Aegyptischer Pflanzungen in Attica, so wird es wahrscheinlich, dass Attica unter den

1) [Diese Handlung sehen wir jetzt auf einer Münze von Enna mit der Aufschrift Ἐνναίων vorgestellt; s. unsere Bilder nr. 10. zu dieser 3ten Ausg.]

Europäischen Ländern zuerst die Gerste angebaut hat. Immer bleiben die Felder von Rharos, wo das erste Getreide gebaut seyn soll, höchst merkwürdig in der Geschichte der Europäischen Menschheit [1]).

Dass in den *Blumen* für den tiefern Sinn dieses Cultus viel Bedeutendes niedergelegt war, zeigt schon der Anfang des Homerischen Hymnus auf die Ceres; und wie alt diese Symbolik war, beweiset Pausanias (IX. 31. fin.): „Pamphos der Thespier sagt, nicht durch Violen, sondern durch Narcissen sey Kore getäuscht worden beim Raube, als sie Blumen las.“ Die Narcisse war also die Täuschungsblume. Die Hauptzüge des Mythus von dieser Blume sind aus den Mysterien der Ceres von Böotien und Attica entlehnt. Der Sohn des *Flussgottes* an der *Quelle*, deren Spiegel sein Bild zurückwirft, in dessen Betrachtung er sich sehnend verliert, so dass er hinabgezogen wird in die *feuchte Tiefe*, aus welcher nun die täuschende und *betäubende Blume* aufsteigt, dieser Narcissus und seine Blume gehören in dasselbe Gebiet der Mysterienlehre, in welchem wir den Dionysosspiegel gefunden haben, der uns durch unser eignes Bild schmeichelt, und die Lust nach dieser feuchten Unterwelt erregt [2]).

Von Bedeutung, aber von einer verschiedenen, war auch jener Blumenreiz beim Raube der Proserpina [3]). Das zeigt

1) Paus. I. 38. Ruhnk. ad Hom. H. in Cer. v. 96. 450. 480. — Vgl. *Beckmann* zu Aristot. Mirab. auscultt. c. 83. p. 169. *Heyne* Origg. panificii in den Opuscc. acadd. I. p. 330. 355 sqq. *Dureau de la Malle* sur l'origine des plantes céréales (cf. *Malte-Brun* Annales des Voyages etc. T. X. p. 324 sqq.).

2) [Die Narcisse wird geflochten „der altheilige Kranz der beiden grossen Göttinnen“ d. i. der Demeter und der Kora, genannt bei Sophokles Oedip. Colon. 673 sq. (689.) nach Thudichum. — Ein Mehreres über diese und andere chthonischen Gottheiten gewidmete Blumen s. unten zu den Bildern dieses Hefts, nr. 18. dieser 3ten Ausg. — Der Mythus vom Narkissos hat oben in der Dionysischen Mysterienlehre seinen Platz gefunden. Man vergl. auch IV. I. §. 6. p. 110 sqq. dieser 3ten Ausg.]

3) Die Ansicht Sickler's s. in seinem Hom. Hymn. auf Demeter, p. 85.

die Stelle des Clemens (Alex. Protrept. p. 14. Pott.), welcher sagt: „Soll ich dir von dem Blumenlesen der Pherephatta erzählen, von dem Korbe, von dem Raube des Aïdoneus, und von dem Erdschlunde, und wie des Eubuleus Schweine mit den beiden Göttinnen zugleich verschlungen worden?" In der *Geheimlehre* also werden *beide* Göttinnen verschlungen und Schweine des Eubuleus. Diess war der Name eines der Attischen *Tritopatoren*, wozu auch Dionysos gehörte, der oft selbst auch Eubuleus hiess. Ihm, wie der Isis-Ceres, war nach Aegyptisch-Attischem Gebrauche das Schweinopfer geweiht. Auch die Böotier liessen am Feste der Ceres und Proserpina Schweine in die unterirdischen Capellen laufen, die (glaubte man) im nächsten Jahre auf den Weiden zu Dodona, an dem alt-Aegyptischen Orakelorte, wieder zum Vorschein kamen (Paus. IX. 8. init. Clem. Al. l. c.). Noch sehen wir auf dem Thierkreise von Dendera zwischen dem Bilde der *Fische* und dem des *Widders* und *Stieres* einen Mann, der ein kleines Schwein trägt. Ein deutliches Zeichen gleicher *Schweineopfer* der Aegyptier in Bezug auf Sommer und Winter.

In *Rom* fielen die *Cerealien* in den April, der einen Cyclus von Festen enthielt, die auf Jahressegen Beziehung hatten. Die *öffentliche* Feier dauerte vom 12. bis 19. April (Ov. Fast. IV. 393.). Auf den 17. fielen die *Fordicidia* (Fordicalia, Hordicalia), von der an diesem Tage geopferten trächtigen Kuh (horda, forda) genannt. Diese Kuh wurde der *Erde* (Tellus) oder der *Ceres* gebracht, welche hier offenbar identificirt wurden [1]). Die trächtige Kuh war ein Bild der mit

1) Ersteres sagt Ovid. Fast. IV. 629 sqq. letzteres Jo. Lyd. de menss. p. 97. vergl. p. 32. p. 90. und p. 228 sqq. Röth. Varro de R. R. V. 3. ib. Schneider. Krebs zu Ov. Fast. l. c. Foggini ad Fast. Praen. (T. IV. p. 346. ed. Sueton. Wolfii). Ueber die folgenden Festtage der Ceres s. Ov. Fast. IV. 679. 713. 721. Jo. Lyd. p. 98 sq. über den Tag der Palilien Foggini l. c. [Man vergl. noch Taciti Ann. XV. 53. mit den Auslegern. Ueber den daselbst angeführten Silber-Denar, worauf Ceres

Früchten schwangeren Erde, ihr Opfer ein Unterpfand des zu erwartenden Jahressegens. Ueberfluss an Blumen war ein gutes Vorzeichen. Die Opferpriester streuten an diesem Tage im Theater auf das Volk Blumen herab. Am 19. waren die Ritterspiele im Circus zu Ehren der Ceres. Mit dem 20. trat die Sonne in das Zeichen des *Stieres;* am 21. waren die Palilien und Roms Stiftungstag.

Aber auch von einer *geheimen* Ceresfeier (Sacrum Cereris) sprechen die Römischen Schriftsteller. Sie war, wie in Griechenland, ein Fest der verheiratheten Frauen; auch fand dabei, wie bei den Attischen Thesmophorien, Enthaltsamkeit und sogenannte nüchterne Opfer (*νηφάλια*, ohne Wein) statt. Die Stiftung des Festes legt Dionysius (Halic. I. 33. p. 86. Reisk.) der Arcadischen Colonie des Evander bei, Andere nennen es überhaupt Graeca Sacra [1]). Es gehörte wahrscheinlich zu jenen Cerealien im April, die (nach Ov. Fast. IV. 393. 466.), ihrem mystischen Theile nach, sich auf die Leiden der Ceres wegen der Proserpina bezogen.

thronend mit Aehren, Fackel und Schlange und mit der Beischrift: Memmius Aed. Cer*i*alia (nicht Cer*e*alia, wie Stieglitz gibt) Preimus Fecit. s. Eckhel D. N. Vol. V. p. 251 sq., Stieglitz Distrib. p. 96. u. K. O. Müller u. Oesterley Denkm. d. a. K. II. 8. nr. 89. und Panofka, Weihgeschenke II. 5. mit p. 66. Er befindet sich auch in meiner Sammlung.]

1) Cic. pro Balb. c. 24. de Legg. II. 9. in Verr. II. 5. cap. 72. [vgl. Plutarchi Praecept. coniugg. p. 138. B. mit Wyttenb. p. 877.]

§. 17.

Fortsetzung.

Wir kehren nach *Sicilien* zur Geschichte des *Raubes der Proserpina* zurück. Schweine werden auch hier, aber in anderm Sinne, genannt. Sie hatten die Spur der entführten Proserpina zertreten, dass Ceres die Fusstritte nicht wahrnahm [1]). Sicilien verehrte neben der Ceres und ihrer Tochter auch besonders die Venus, die Diana und die Minerva. Der Diana war die Syracusische Insel zugeeignet, der Minerva war Himera eigen. Beide sind als Jungfrauen der Jungfrau Kora beigesellt. Sie lesen mit ihr Blumen, weben mit ihr dem Vater Zeus einen Peplus, und sind auch bei ihrem Raube zugegen (Hom. H. in Cer. 424. Diod. V. 3. ib. Wess.). Claudianus (de raptu Proserp. I. 227.) fügt noch die Venus hinzu, welche mit Hülfe ihrer Schwestern die Persephone getäuscht habe (vergl. Orph. Argon. 1195 sqq.). Hier erkennen wir wieder die Bilder von einer kosmischen Täuschung, von einem Truge der Sinne, der aufsteigt und zerrinnt beim

1) Ovid. Fast. IV. 466. — S. über den ganzen Mythus die Abhandlung von Welcker (in der Zeitschr. f. Gesch. d. alten Kunst I. 1. p. 1—95.): *der Raub der Kora;* Welcker bleibt auf dem physischen Standpunkte stehen. Von demselben geht auch Sickler (Hom. H. auf Demeter) aus, und bleibt auch im Ganzen dabei, ungeachtet er in gewisser Hinsicht einen höhern Sinn zugibt, der dem Ganzen unterliege. [vergl. jetzt noch Welcker's Supplement in den Annali dell' Instit. archeol. V. p. 146. und Hüllmann, de origine Damii, Bonnae 1818. p. 9 sqq.]

Wechsel zwischen Tod und Leben. Was der Peplus in der Kosmologie sagen wollte, haben wir oben gesehen. Die Volkspoesie hatte diese Lieder im Sinne des Lebens aufgefasst, und sie befriedigend auch für den dargestellt, der von dem innern Sinne nichts wusste. Sie hatte eben darum die Proserpina, Diana und Venus als wesentlich verschiedene Gottheiten scharf von einander getrennt. Ein Blick auf die ältern Religionen des Morgenlandes aber wird uns im Verfolg die Venus-Proserpina-Diana in der Minerva aufgelöst zeigen [1].

Die Seeattribute, Muschel, Delphin u. s. w., die wir mit der Proserpina, wie mit der Diana, auf Denkmalen verbunden sehen, mögen uns an die Verwandtschaft, ja Identität beider Gottheiten erinnern; zunächst aber immerhin an das Eiland, das der See einen Theil seines Reichthums dankte, und an andere äusserliche Dinge. Verwandt aber sind jene Göttinnen innig. Beide gehören der feuchten Tiefe an, beide der feuchten Sphäre des *Mondes*, mit allen daran hängenden Begriffen. Jede ist Mond, sowohl als Urheberin dieses Lebens im Leibe, wie auch als Auflöserin des Lebens. „*Ilithyia* (sagt Plutarchus de facie in orbe Lunae p. 945. p. 827. Wytt.) ist die Kraft des *Mondes*, die *zusammensetzt; Artemis* die, welche *trennt*.“ Was aber Diana-Luna thut, ist auch der Proserpina Geschäft. Sie spinnet als Venus oder Parce den Faden dieses Lebens, sie webet als Libera das Gewand dieses Leibes.

1) Kunstwerke aus diesem Kreise, Münzen s. in den Abb. zur S. u. M. T. V. nr. 8. u. Tab. XII. 2. A. Welcker l. c. p. 92. Stieglitz Archäol. Unterh. II. p. 186. Eckhel Syllog. I. Tab. 2. dess. D. N. V. I. p. 261. Veesenmeyer de antiquo numo Syracusano, Ulmae 1803. 4. [S. jetzt die Nachweisungen über die Syracusischen Münzen mit den Bildern der Artemis Potamia, Alpheioa, Arethusa nach Noehden, Mionnet, Landon, Luynes bei Guigniaut Explic. d. planches II. p. 145. und bei K. O. Müller im Handb. §. 364. p. 529. Wenn Steinbüchel, Abriss Vorrede p. 16. und Text p. 136. 6. auch eine personificirte Sikelia in den Köpfen dieser Medaillons nachweisen will, so bleibt doch auf einigen Arethusa durch Aufschriften bezeugt, z. B. bei Mionnet Descr. pl. LXVII. nr. 4.]

Als Libitina aber nimmt sie auch die Leichen auf, und als Proserpina waltet sie über die abgeschiedenen Seelen. Aber auch *Ceres* tritt in diesen Eigenschaften hinzu. Sie ist *κουροτρόφος*, Nährerin und Erhalterin dieses Leibes; aber sie trennt auch wieder Leib und Seele; beides als *Erde* gedacht [1]). In der unten (Note 1.) angeführten Stelle des Plutarchus ist besonders die Nachricht wichtig, dass die Athener von Alters her die Todten *Δημητρίους* (Demetrische) nannten, ferner die Andeutung von einem tellurischen Hermes und einem himmlischen Hermes, die ganz dem Anubis und Thoth, den Begleitern der Isis, entsprechen, und von denen der chthonische der Gefährte der Demeter, der himmlische der der Persephone ist. Ceres, heisst es eben daselbst, *trennet* Seele und Leib schnell und gewaltsam (vergl. Lycophr. 153. p. 414. der Scholien ed. Müller.). Tzetzes (l. c.) kennt eine Schwertträgerin Ceres bei den Böotiern, womit man die Ceres mit dem *goldenen Schwerte* im Homerischen Hymnus vergleichen muss (v. 4.), und die kriegerische Ceres der Sicilier (s. Mitscherlich ad Hom. Hymn. in Cer. l. c.). Auch als Perseis kommt ihr das goldene Schwert zu, d. h. als einer *Mondsfrau*, die für den Sonnensaamen die Erde eröffnet, wie Dschemschid mit dem goldenen Schwerte, die den Erdstier ersticht, aus welchem die Fülle guter Gaben quillt, wie auch die Römer die trächtige Kuh (forda), als ein *Bild der Erde*, schlachteten. Der die Erde spaltende Dolch aber ist auch wieder das trennende Todesschwert, so wie das Stieropfer ein Vorbild jedes Todes. Und hätte Ceres auf Münzen (wie Einige sagen) bloss eine

1) Nachgelesen zu werden verdient die Art, wie Plutarchus (l. c. p. 817 sqq. Wytt.) diese Begriffe alter Religion auffasst und durch Wort und Sprache zu rechtfertigen sucht. — An den Begriff der Ceres als *Mond* in allen seinen Beziehungen muss auch bei der Erklärung des Wortes *Cerriti* gedacht werden, welches Römische Dichter für furiosi, *Wahnsinnige*, nehmen: male sani (sagt Nonius I. 213.), aut *Cereris* ira aut larvarum incursatione animo vexati. Vergl. Horat. Sat. II. 3. 278. ib. intt.

Sichel: sie bleibt doch die *Würgerin*, die Todten heissen doch *Demetrier* (s. Sickler's Hymn. an Demeter p. 73 sqq.).

Einer alten Ansicht nach war das Suchen der Ceres nach der Tochter auf die Erde bezogen, welche das Licht des Mondes sucht. Sicilien hat auch wirklich eine Mondstadt, *Camarina* (Eckhel D. N. V. p. 14.); auch eine Sonnenstadt, *Gela.* Und so finden wir auch hier dieselben Religionsbegriffe, die der ganzen Vorwelt gemeinschaftlich sind.

Bei dem Suchen der Ceres tritt das Bild der *Schlange*, jenes uralte Symbol des Ackerbaues, bedeutend hervor (s. die Abb. zur S. u. M. T. XXXVII oben, Erkl. p. 16. 2ter Ausg. Strabo IX. p. 348. Tzsch. Schol. ad Lycophr. v. 110. 451. ib. Müller.). Ceres suchte die Tochter nach der gewöhnlichen Vorstellung auf einem Schlangenwagen [1]). Auf Bildwerken finden sich nach drei Perioden dreierlei Darstellungen: erst Wagen und Schlange ohne Flügel, dann der Wagen allein beflügelt [2]), endlich die Schlangen beflügelt (Zoëga numi Aeg. imper. Tab. VII. nr. 17.).

Nach der gemeinen Sage ward Proserpina in *Sicilien* geraubt. Aber, so wie auch noch andere Länder zuerst das Saatkorn bekommen haben wollten, so wollten auch andere in ihrem Bezirke den Schlund haben, in welchen Proserpina

1) S. Voss Mytholog. Briefe II. p. 58 sqq. Böttiger Vasengem. I. 2. p. 195 sqq. vergl. Welcker Zeitschr. l. c. p. 99. [Man vergl. jetzt die Abbildungen zu diesem Heft nr. 1. 5. 10. mit den Erklärungen in dieser 3ten Ausg.]

2) Das deutete Philochorus (ap. Schol. Aristid. Mscr. 105.) auf ein segelndes Schiff des Triptolemus. Vergl. die Abb. zur S. u. M. Tab. XIII. 2ter Ausg. Die Verschmelzung der Begriffe *Schiff* und *Wagen* bezeichnet den Kampf des Meeres mit dem Ackerlande, und die Herkunft des Ackerbaues über das Meer. Der Pflug ist auch ein Wagen, aber einer, der die Furche schneidet, welche in ihren Schooss das Saatkorn aufnehmen soll. Die Schlange schlüpft in die Erde, und wirft ihre Häute ab, wie das Saatkorn. Jenes Cecropische Thier ist das alte Bild des Ackerbaues. Darum ziehen Schlangen den Wagen des Triptolemus.

hinabgesunken war, besonders solche, die frühe diesen Cultus hatten; z. B. Attica, Argolis, Arcadien, Creta, Napä, wahrscheinlich das Lesbische, nicht das Epirische (s. die Griech. Erklärer zu Hesiod. Theog. 913. p. 303. und Tzetz. ad Hesiod. ἐϱγ. 33. Orph. Arg. 1201. Orph. Hymn. 17.). Propertius (III. 21. 4.) nennt die Gegend von Cyzicus in Mysien; Carien aber ward vor allen Asiatischen Ländern am häufigsten genannt (Spanh. ad Callim. H. in Cer. 9.).

Der Homeride (vs. 17.) verlegt die Scene des Raubes nach Nysa. Unter den vielen Städten mit diesem mythischen Namen entscheidet Ruhnken (l. c.) für die Carische Nysa, Voss (Actt. Soc. Lat. Jen. p. 370.) für den Böotischen Flekken Nysa am Helicon. Die Carische Nysa scheint vorzuziehen, da auch Propertius nach Kleinasien weist und viele Münzen jener Stadt von ihren Plutonischen Heiligthümern Zeugniss geben (Rasche Lex. rei num. III. 1. p. 1635. Eckhel D. N. V. III. p. 586.). Uebrigens hatte auch Böotien uralten Ceresdienst, und daher wäre auch dieses Local für den bedeutsamen Hymnus geeignet.

§. 18.

Proserpina-Minerva, oder Victoria und Vollenderin.

Die *Identität* der *Venus*, *Diana* und *Proserpina* ist nach dem Allem nicht bloss Hypothese der Theoretiker, sondern Thatsache im Cultus alter Religionen. Dasselbe und auf dieselbe Weise ist nun in Betreff der Minerva zu zeigen.

Die Stiere der Diana-Proserpina auf Sicilien bringen uns jene *Artemis-Tauropolos* ins Gedächtniss, die nach Einigen ihren Namen vom Scythischen Taurien hat, nach Andern weil sie Selene ist, und auf Stieren einherzieht; ja als Mondsgöttin hat sie selbst zuweilen ein Stiergesicht (Schol. Soph. Aj. 172.). Ein Dritter sagt, weil sie *wie ein Stier* allenthalben umherschweift (Phavorin. v. *Ταυροπ.*); ein Vierter, weil sie *den Stier getödtet;* ein Fünfter endlich, weil sie den Stier wüthend gemacht und umhergetrieben, welchen Poseidon zum Verderben des Hippolytus aus dem Meere heraufgesandt hatte. Sie haben *Alle* Recht; denn wir erblicken hier die Grundideen wieder: Mondstier, Lichtstier, Stier aus dem Meere, Aufgang und Untergang, wofür Hippolytus selbst das Bild war.

Auf einem alten Bildwerke (bei Millin Galerie mythol. nr. 121.) [1]) sehen wir Diana-Luna mit der Mondsichel auf der

1) [Dieses Diptychon von Sens, das Millin zuerst in den Monumm. ined. II. 341. bekannt gemacht hatte, ist seitdem auch von Guigniaut unter nr. 323. mitgetheilt worden. Man vergl. Dessen Explic. d. planch. p. 146 sq. Zum nächst Folgenden vergl. Böttiger's Kunst-Mythologie I.

Stirne, mit der Fackel in der Hand auf einem von zwei Stieren gezogenen Wagen. Unten fliesst das Meer; überhaupt ist es ein sehr reiches Bild, an dem uns aber vorzüglich die *Lichtbringerin auf dem Stierwagen über den Wassern* interessirt.

Jene Artemis-Tauropolos ward auch in *Athen* und im *Persischen* Meerbusen verehrt (Spanh. ad Callim. H. in Dian. 174. 187.). Aber auch *Minerva* hiess *Tauropolos* oder *Taurobolos* [1]). Ein Römisches Heer traf einmal auf seinem Zuge über den Euphrat Kühe an, die der *Persischen* Diana geweiht waren. Die Griechen fanden viele Aehnlichkeiten zwischen jener Göttin von Comana und der *Diana* auf *Tauris*, während Andere dieselbe Göttin von Comana mit der *Luna* und *Minerva*, ja mit der *Bellona* verglichen. Die Armenische Anaitis aber nannte Berosus *Venus*, Plutarchus aber sagt (Artax. c. 3.), Artaxerxes habe im Tempel einer *Minerva* die höhern Weihen empfangen. Lesen wir nun von der Syrischen Göttin zu Mabog, sie sey zwar die Himmelskönigin Juno gewesen, aber ihr Bild habe etwas von Minerva, von Venus, von Rhea, von Selene, von Diana, von der Nemesis und von den Parcen gehabt; und wieder bei Plutarchus (Vit. Crass. c. 17.) von der Göttin zu Hierapolis: Einige nennen sie Venus, Andere Juno, Andere aber das Principium (*αἰτίαν*), das Allem seine Elemente und Samen aus dem Feuchten darbietet, die Natur, die den Menschen den Anfang zu Allem, was gut ist, weiset; so müssen wir denken: in jenen Asiatischen Religionen war selbst noch damals die Einheit eines grossen Naturwesens als Urgrundes aller Dinge, aber unter bildlichen Beziehungen gedacht, in Lehre und Tempelbildnerei ziemlich getreu erhal-

p. 328 sqq. und oben Nachtrag III. p 473 sqq. (II. 2. dieser 3ten Ausg.) mit den Abbildungen.]

1) Xenomedes ap. Schol. Aristoph. Lysistr. 448. vergl. Hesych. T. II. p. 1353. Alb. Suidas v. *ταυροβ.* und Photii Lex. p. 402. Herm. [vergl. Istri Fragg. ed. Siebelis p. 62. und jetzt Th. Panofka, Von dem Einfluss der Gottheiten auf die Ortsnamen, Berlin 1842. im Abschnitt *Artemis*, p. 37 sqq.]

ten; was natürlich dem durch Polytheismus getheilten Blicke der Griechen auffallend und befremdend war, und eines Erhebens über den gemeinsamen Glauben bedurfte, um nicht missverstanden zu werden. *In dieser Einheit barbarischer Gottheiten ist aber die Quelle jener Vielheit zu suchen, die den Griechen und Römer so reich an Göttern machte;* was in Hellas auseinander gegangen war in viele Personen, das war hier unter den Barbaren ungetrennt geblieben. Je älter daher ein Griechischer Localdienst war, desto mehr glich er in Symbolen und Mythen dem barbarischen.

Bei der Armenischen Göttin zu Comana, die Einigen Minerva, Andern Cybele, Luna und sogar Bellona schien, ist der vermittelnde Grundbegriff *Mond.* Die Völker der Vorzeit (von Lacedämoniern und Römern wissen wir es historisch) versammelten, rathschlagten und zogen in den Krieg nach Mondsphasen. Da wird also Luna Beratherin, kriegerische Vorsteherin; im Kampfe ward sie die zürnende, verderbende Luna, also Enyo, Bellona. Um Ackerboden und Ackervieh galt oft der Krieg. Der Ackerstier war Symbol des Sonnen- und Mondsstiers. Darum muss vor und nach dem Kampfe auch das Thier der Sonne und des Mondes, der Stolz der Heerde, als Opfer fallen. Der Stier wird victima opima. *Mithin ist auch Luna die Siegerin*, der personificirte Sieg. Bei Zoëga (Bassir. tav. 60.) opfert die geflügelte *Victoria* gerade so den Stier, wie Mithras es thut (s. die Abb. zur S. u. M. T. XLVII. 2. Erkl. p. 31. [2ter Ausg. vergl. Guign. Expl. d. pl. I. p. 32. zu nr. 134.]). Sie ist auch in der That aus der stierwürgenden Mitra hervorgegangen. Auch als *Sieg* ist sie der würgende und schadende Mond. Dieser Begriff ist auch in der Aegyptischen *Nephthys* niedergelegt. Diese Schwester der Isis (Firmic. de err. prof. rel. init.) wird bestimmt erklärt als *Vollendung* (τελευτή), als Venus und *Nike* (Plut. de Is. p. 355. F. p. 459. Wytt.). Da ist sie des Würgers Typhon Gattin, die Venus Libitina, die Göttin der Lust und des Todes, aber auch Venus Victrix. Die Begriffe Finsterniss,

Nacht, Tod und Sieg waren auch in der ältesten Minerva zu Athen personificirt. Als Minerva-Nike kennt sie noch Euripides (Ion. v. 457. 1529.), als solche hat sie auch die *Nachteule* (Eckhel D. N. V. II. p. 214.). Als Mond, Nacht und Sieg gränzt sie schon nahe an Proserpina. Beide vereinigen sich ganz unter dem Namen *Praxidice* (*Vollstreckerin*) des Rechts, der Rache; Hesych. II. pag. 1015.); sie ist die *Vollendung*, wie Nephthys. Der Praxidice weiht Menelaus nach des Krieges *Ende* eine Bildsäule (Paus. III. 22. 2.). Sie ist die Schwester des Σωτήρ, des *Retters;* mit ihm zeugt sie den Κτήσιος (den Mann der *Habe;* κτήσιοι heissen auch die Römischen Penaten: Dion. Hal. Antt. I. 67 sqq.; auch Juppiter hatte den Namen Ctesius), die Ὁμόνοια (*Eintracht*) und die Ἀρετή (*Tugend*). Praxidice heisst auch die *Erzieherin der Minerva* Alalcomenia (Mnaseas ap. Suid. und Photius v. Πραξιδ.), und *Praxidicä* heissen die Töchter des Fluthmannes Ogyges, des Stifters von *Eleusis* (Suid. l. c.). Im Dienste der *Minerva* zu Pasargadä wurden Feigen gebraucht, wie zu Athen im Dienste des Iacchus und der Proserpina. Jene soll dem Könige glücklich vollenden helfen, Praxidice seyn. *Praxidice* aber heisst ausdrücklich die Persephone (Orph. H. XXIX. 5.). Beide fallen ganz zusammen als physische Grundwesen. In jener Gottheit von Hierapolis, von Pasargadä u. s. w. sind die Ideen des glücklichen Anfangs und der erwünschten Vollendung der bürgerlichen Ordnung und der Vertheidigung des vaterländischen Bodens mit jenem physischen Begriffe einer Mutter aller Dinge, einer Anfängerin aller Zeitordnung, mithin mit dem Begriffe des Mondes, vereinigt. Es ist ein höchstes weibliches Wesen, das beim Anfang der Dinge auftauchend aus dem dunkeln Grunde der Gewässer auf dem Frühlings- und Sonnenstiere, von Königen und Helden beim Anfang ihrer Laufbahn angerufen wird. In diesen Begriffen vereinigen sich Minerva und Proserpina. Jene Mysterien von Pasargadä sind also wahre *Thesmophorien*, Feste des Aufgangs, des Anfangs und des geordneten Staates. — Merkwürdig ist noch, dass

(nach Hesych. l. c.) das Bild der Praxidice einen blossen Kopf darstellte, und bloss die Köpfe der Opferthiere ihr dargebracht wurden. Das ist eine sehr ungriechische Bildnerei, die an Aegyptische Monumente (z. B. auf dem Thierkreise zu Dendera), an die Persischen Ferners (geflügelte Brustbilder) und Aehnliches erinnert. Ogyges mit seiner Tochter Praxidice aber gehört nach *Athen*, so wie Proserpina, also dahin, wo wir oben jene *Göttergesichter* in den Tempeln und Nympheen angetroffen haben. Möglich ist es, dass, wo wir über Bacchischen Vasenmalereien, gleichsam über der mythischen Welt, einen weiblichen geflügelten Kopf erblicken [1]), an die Proserpina in höherer Würde, an die Praxidice zu denken ist.

1) [Vergl. jetzt Ed. Gerhard, antike Bildwerke Taf. III, IV, VIII. und dazu den Prodromus p. 64. und 107.]

§. 19.

Proserpina-Fortuna, die Erstgeborne.

Dass die Bedeutung des *Glücks* und *Zufalls* frühzeitig der Proserpina beigelegt ward, beweisen mehrere Anzeigen, welche zugleich mit jener *glücklichen Vollenderin* Praxidice in Verbindung stehen. Athen kannte seine Kora auch unter dem Namen *Πρωτογόνη*, *Primigenia*, die *Erstgeborne* (Paus. I. 31. 2.), als welche sie mit der Ceres, der *Minerva* und dem Juppiter Ctesius Altäre in Einem Tempel hatte. Höchst wahrscheinlich war Proserpina hier als *Mutter des Juppiter* gedacht. Sie ist eine Erstgeborne im Sinne der morgenländischen Kosmogonien, wie z. B. der Phönicische Protogonos, Sohn des ersten Odems und der Nacht oder des Chaos [1]. Pindarus hatte die mächtigste der Parcen *Τύχη*, Fortuna, genannt [Fragmm. 31. Heyn. p. 565. Böckh.]. Venus lernten wir oben als die älteste der Parcen kennen. Ein Bild von jener hatte zu Aegira das Horn der Amalthea und den geflügelten Eros (Paus. VII. 26. 3.). Nehmen wir dazu, dass der Genius Sosipolis, jener Wunderdämon, welcher in Schlangengestalt als Knabe das Land gerettet hatte, bei den Eleern im Tempel der Ilithyia mysteriöse Huldigungen genoss (Paus. VI. 20. 2 sq.), und dass derselbe Dämon bei demselben Volke auch wieder neben der *Fortuna* seinen Platz hatte und auch das Horn der Amalthea führte; so haben wir wieder einen Soter, einen Heiland,

1) Euseb. Pr. Ev. I. 10. Damascius ap. Wolf. Anecd. III. p. 252 sq.

wie wir im Vorhergehenden einen dieses Namens der Praxidice vermählt sahen. Es war aber jener Heiland der Stier aus den Wassern, *Bacchus;* einmal im Stierzeichen Retter seiner Eleer, einmal im Zeichen der Schlange. Beide Zeichen kommen auch der Proserpina zu. Joh. Lydus (de menss. p. 78. p. 192. Röth.) sagt ausdrücklich: die Griechen hätten die *Τύχη* (Fortuna) mit einem Stiergesicht (*βουπρόςωπον*) abgebildet. Die Römer hatten eine *Fortuna Primigenia* (Cic. de Div. II. 41. vergl. Cic. de N. D. I. 15. p. 70. ib. Cr.) zu Präneste, wo sie ein Orakel hatte und von Frauen verehrt wurde. Ihre Bildsäule *hatte den Knaben Juppiter und die Juno an der Brust liegen*, und säugte jenen. Ihr Fest fiel in den *April*, wo man dem Knaben Juppiter ein *Kalb* opferte [1]).

Plutarchus (Quaestt. Romm. 106.) sagt, der Name der Fortuna Primigenia habe einen für den Philosophen leicht entdeckbaren Grund, und spricht vom Walten des Zufalls (*τύχη*) in der Reihe der Naturereignisse: sobald diese einmal eröffnet sey, sey auch die Fortuna da. Diess lag im Sinne der ältern Griechen, wenn sie in ihrem Tempeldienste bald Ilithyia mit der Tyche verbanden, bald dieser den Eros beigesellten. Aus dieser kosmologischen Ansicht erwuchsen auch die andern Attribute der Fortuna, das Horn der Amalthea, die Kugel und der Stierkopf. Homerus nennt in der Ilias und Odyssee nicht einmal den Namen der Tyche; Hesiodus kennt sie [2]); sie ist ihm Tochter des Oceanus und der Tethys, ganz nach jenem bisher bemerkten Systeme. Im Homerischen Hymnus auf Demeter (vs. 420.) heisst sie eine der Oceanidischen Nymphen in Persephone's Gesellschaft; einige andere haben Namen vom Licht: Leucippe, Phäno, Electra, welche der Proserpina zum Theil wieder selbst als Prädicate beigelegt werden.

1) S. Fasti Praenestini und das. Foggini p. 345. vergl. Liv. XXIX. 36. XXXIV. 53. XLIII. 13. Cic. de Legg. II. 11.

2) S. Macrob. Saturn. V. 16. vergl. Jo. Lydus de menss. p. 44. p. 116. ed. Röth. Hesiod. Theog. v. 360.

Auch eine Styx, eine Urania, eine Pluto, eine Melobosis findet sich darunter. Die beiden letztern Namen sind Eigenschaften der Ceres als Göttin der Heerden und Geberin des Reichthums. Es sind in diesem Hymnus die Eigenschaften der geheimnissvollen Göttinnen *Ceres* und *Proserpina* und gleichsam die Strahlen ihres Lichtes unter verschiedenen Personen vertheilt, die ihr Gefolge bilden. — Nur im populären Mythus war Tyche-Fortuna von der Ceres-Proserpina unterschieden [1]).

1) [Jetzt muss man nachlesen, was neuerlich Franz v. Streber, Ueber den Stier mit dem Menschengesichte, in Betreff jenes Dionysos Sosipolis, des Acheloos und des Beiden gsmeinsamen Attributs von Stier und Schlange (p. 551 sqq. vergl. die Tafel der Bilder dazu) auseinandergesetzt hat. Sodann blicke man zurück auf das, was oben aus den Elementen der chaldäisch-syrischen Religion über Gad-Fortuna II. p. 461 sqq., ingleichen was in Bezug auf Attischen Cultus über die Aphrodite-Möra III. 2. p. 512 sqq. dieser 3ten Ausg. beigebracht worden. Besonders aber muss ich meine Leser hinweisen auf die obigen Erörterungen von E. W. Schulz u. A. über die Fortunae der Italischen Religionen, die Fortunae von Antium, die von Präneste (Fortuna Primigenia) u. s. w., oben III. 3., mit den Bildern nr. 1 — 6 und 32. und mit der Erklärung p. 839 sq. und 847. 3ter Ausg. vergl. Zur Gallerie der alten Dramatiker p. 19 sq. 59 — 71. und jetzt Panofka, Berliner Terracotten zu Tafel I. 1., XXX. 1. und XLVII. 1. 2.]

§. 20.

Ceres - Proserpina, das erste aller Wesen. Rückblick auf die Aegyptische, Babylonische und Persische Lehre.

In Aegypten ist die Identität der Minerva und Ceres und Proserpina noch entschiedener. Nach Plutarchus (de Isid. p. 354. p. 453. Wytt. hiess ja die Neith oder Athene zu Sais auch *Isis*. Isis, im höheren Sinne gedacht, vereinigte die Eigenschaften aller weiblichen Gottheiten in sich, und durchdrang sie mithin, so zu sagen, alle. Die Aegyptier, sagt Eusebius (Pr. Ev. III. p. 115. D. Col.), nannten die Kraft der himmlischen, und die der irdischen Erde *Isis*. Jene war ihnen der Mond, diese die Erde. Plutarchus (de fac. in orb. lun. p. 938 B. p. 797. Wytt.) sagt: der *Mond* ist und heisst Athene, und p. 922. A. p. 731. Wytt. werden Leute genannt, die den Mond eben so wohl *Artemis* als Athene nannten. Im Wesentlichen Aegyptische Ideen bringt auch Proclus (ad Plat. Tim. p. 51 sq.) bei. Daraus gehen die Verhältnisse hervor: *Minerva, Kora, Ceres:* himmlischer *Mond, Mond* (himmlische Erde) und *irdische Erde*. Physisch ist Minerva der weibliche, sanfte Aether, Proserpina das sanfte Licht des Mondes, Ceres die Erde. Ohne Aether würde der Mond nicht leuchten, ohne Mond die Erde keinen Samen tragen und nicht befruchtet werden. Alles dieses ist *Isis*. Sie ist der Grund, dass *Eine* Natur ist, dass die Individuen sich an die *Arten* halten, die Arten aber an das *Eine Urbild* im Geiste des Demiurgen. Nach diesem Urbilde wirkt und *webt* sie als *Minerva-Ergane;* den

Schuppenharnisch aber hat sie als *Kriegerin*, denn sie streitet und kämpft gegen die unreinen Erdgeister. Sie führt als Siegerin alle Kräfte zurück von der Erde durch den Mond hinauf in den Ort der Götter.

Dieses Herabwirken der obern Mächte auf die mittleren und unteren finden wir in verschiedenen Ehen des Juppiter mit einigen seiner Töchter. „Die Liebe des *Zeus* zur *Kora* und *Aphrodite*, sagt Proclus [1]), ist eine fürsehende" (προνοητικός) Liebe, die das Geliebte erhält (σωστικός) *es vervollkommnet, zusammenhält* (συνεκτικός); eine unendliche, ungemischte, dem Guten verwandte und unbefleckte Liebe."

Diese Begriffe vom Einflusse göttlicher Kräfte auf niedere Naturen hängen mit der Heroenlehre zusammen. Minerva ist Führerin und Beschützerin der Heroen von Perseus und Hercules bis auf Telemachus herab; sie lodert in ihnen als ätherische Feuerkraft, und aus dem *himmlischen Monde* strahlt das Licht in sie. Immer müssen wir dabei zuvörderst an physische Emanation denken. Als Aetherfeuer *im* Zeus ist Minerva schöpferisches Urbild und erschütternder, durchdringender Kriegsgeist. *Mutter* der Heroen kann sie nicht seyn, aber unter ihrem Einfluss müssen sie geboren und erzogen werden [2]). Das Aetherisch-Feurige, sogar in Dionysos und den übrigen Göttersöhnen, rührt von ihr her, weil sie der Kern des schöpferischen Feuergeistes in dem Schöpfer und Vater Juppiter ist. Was von ätherischer Kraft Proserpina aus Juppiters Umarmung auf den Dionysos fortpflanzte, war in letzter Quelle Kraft der *Minerva*. Sie entzündet auch die Feuerkraft des Hephästos; diese letztere glühet aber als irdisches Feuer gegen das himmlische. Daraus entspringen die Schlangenmänner Erichthonius und Cecrops der Saiter. Diess und mehreres Andere lässt uns nicht zweifeln, *dass ein Hauptzweig*

1) Comm. in Plat. Alcib. I. c. 17. p. 55. ed. Cr. p. 150. ed. Cousin vergl. Procl. in Cratyl. §. 172 sqq. p. 101 sqq. ed. Boissonade.

2) So Perseus: Hygin. Fab. 63. p. 130. Theseus: ib. Fab. 37. p. 98

der Lehre von Ceres, Proserpina und Bacchus aus dem Tempel der Neith zu Sais ausgegangen war. —

Grosse Verwandtschaft Griechischer mit Aegyptischen Mythen lässt sich überhaupt in vielen Erzählungen entschieden nachweisen. Man vergleiche nur die Geschichte des Königs Mycerinus zu Sais (bei Herodotus II. 129 sqq.) [1]) mit der Geschichte des Creterkönigs Minos, und man wird in beiden Mythen solarische und lunarische Begebenheiten erkennen.

Auch in dem Mythus von dem Aegyptischen Könige Rhampsinitus (Herodot. II. 122.) zeigen sich Aehnlichkeiten mit Griechischen Fabeln und Gebräuchen, besonders liegen in dem *Weben des Gewandes* und den *zwei Wölfen*, dem *goldenen Tuche* der Ceres, dem um die *Augen* des Priesters gebundenen *Tuche* allegorische und symbolische Bedeutungen, die sich nach dem Bisherigen ohne zu grosse Schwierigkeit auffinden lassen. Aufgang und Untergang, Leben und Tod und aus dem Tode wieder Leben — diese Gegensätze, welche uns überall entgegen treten, liegen auch hier zum Grunde.

1) S. die Beilage zu der Wesselingschen Ausg. des Herodot a. a. O. und die Descr. de l'Egypte Antiqq. (Thèbes) II. p. 169. [S. jetzt meine ausführliche Erklärung dieser Sage mit Bezug auf die neuerlich in der dritten Pyramide entdeckte Inschrift auf dem Sarg des Pharao Menkaré, d. i. Mykerinos, oben II. 1. p. 263—267. dieser 3ten Ausg.]

§. 21.

Isis-Ceres — Athor.

Die Erde in Finsterniss gehüllet, die Natur in den Banden des Todes gefangen, das ist Isis-Ceres, als Königin der Unterwelt. Unter dem Namen Athor wird nun Isis zum letzten Grunde aller Dinge. Sie ist Proserpina (Persephone), bei der Alles verweset und die Alles neu an das Licht bringt. Sie ist Persephassa-Venus, *der alle Kühe anheim fallen.* Mit ihr ist der Begriff der Isis-Ceres-Proserpina vollendet. Man lese nur die Stelle des Herodotus (II. 40 sq.), und bemerke die Nachrichten, dass der Isis, als der grössesten Göttin, zu Ehren an einem Feste unter besondern Cärimonien ein Stier im Feuer aufgeht, während alle Kühe ihr geweiht sind und in *ihren Fluss* hinabgelassen werden (den Nil), wenn sie sterben, und dass von der heiligen Stadt der Venus (Atarbechis im Delta) gesetzlich bestellte Todtengräber ausgehen, die die Gebeine von allem Hornvieh männlichen Geschlechts an Einem Orte bestatten. Da haben wir also wieder eine Venus-Libitina, eine Leichengöttin, aber auch eine Göttin der Lust, die alle Kühe in ihren feuchten Schooss aufnimmt und alles Gebein der Thiere versammelt. Diese Venus ist keine andere, als die Aegyptische Göttin Athor, und die Syrische Atergatis, welche man auch Athara nannte [1]). Spuren von

1) Den Begriff dieser *Athor* oder *Gottheit der Nacht*, der Mutter aller Dinge nach Aegyptischer Ansicht, s. oben entwickelt. — Silvestre

einer Verehrung der *Nacht* (*Νύξ*), von Tempeln und Orakeln derselben, finden wir auch in Griechenland, z. B. bei den Megarern (Paus. I. 40. 5.). In jenem höchsten Sinne aber war die Attische Ceres-Proserpina gedacht. Die Aegyptischen Begriffe s. bei Jamblichus de Myster. Aegyptt. VIII. 2. Da ist die *Nacht* der Eine Gott vor allem wahrhaft Seyenden, das Princip vor allen übrigen Principien, der Gott vor dem ersten Gotte (vor dem König Amun) u. s. w. Die Orphiker hatten dieselbe Ansicht. Jene *Nacht* ist das *Eine* vor den zweien, das in der Kosmogonie bei Hellanicus (Damasc. *περὶ ἀρχῶν* in Wolfii Anecdd. Gr. III.) ganz übergangen war, weil ein solches Principium in einem *mythologischen* Lehrgebäude nicht Platz finden konnte; personificirt ist die Nacht wirklich in dem Systeme des Eudemus (Damasc. l. c. p. 256 sq.), und von dem höchsten, aus sich selbst geborenen Gotte sprechen mehrere Orphische Stellen (z. B. Fragmm. p. 447—449.). Dass *Athor* aber wirklich Ceres-Proserpina war, kann schon folgender Schluss beweisen: Isis ist nach Herodotus (l. c.) der Aegyptier grösseste Gottheit, Athor gleichfalls; also sind sie Ein Wesen. Isis aber ist identisch mit Ceres-Proserpina; also ist auch Proserpina in das Wesen der Athor aufgenommen oder vielmehr das Grundwesen selber. Aber wir haben auch noch bestimmtere Beweise. Porphyrius (de Abstin. IV. p. 352. Rhoer.) sagt, der Name Pherephatta komme vom Nähren (*φέρβειν* oder Tragen, *φέρειν*, nach Vossius) der Waldtaube her. Auch weiheten die Priesterinnen der Maja, der Persephatta, die Waldtaube. Maja und Persephone sey Eins, weil diese eben *Amme* und *Nährerin* sey; denn sie sey eine *Erdgöttin*, und *Ceres sey Eins mit ihr*. *Athor* ist aber auch eine Taubennährerin, wie die Münzen von Athribis zeigen;

de Sacy zu Saintecroix Recherches etc. p. 180 sq. leitet den Namen Athor ab von *Horus* mit dem privativen *ατ*, vor einer Adspiration *αθ*, und sagt, er bedeute *die Zeit der Abwesenheit des Horus*, d. i. der *Sonne*, Nacht, Winter.

also Maja, Nährerin, Amme; Aphrodite, die den Wassern angehört: also nicht bloss Nährerin aus der Erde, sondern Mutter der Welt aus der feuchten Tiefe. Und damit befinden wir uns auch auf Indischem Grund und Boden, wo Maja das Princip alles realen Daseyns ist, Weltmutter, Mutter aller erschaffenen Wesen. Dorther ist auch Dionysos, der Schöpfer und Herr der bunten Sinnenwelt. Er stammt aus Nysa (Nischadabura), der *Nachtstadt* [1]). Griechische Dichter versetzen auch die Proserpina nach Nysa, und auch Aegypten hatte seine *Nachtstadt*, die Stadt der Athor. Persephone aber ist des mystischen Dionysos Mutter. Sie ist auch Mutter der ersten Diana und durch sie Aeltermutter des Eros [2]). Also der grosse Vereiniger der Weltelemente ist aus ihrem Geschlecht, und aus ihr, der Dunkelen, geht Artemis-Luna hervor. Sie ist selbst die Erstgeborene. Obwohl Nacht und aus Nacht, ist sie doch auch Licht und Führerin der Lichter des Himmels. Die Planeten sind ja ihre Hunde (Porphyr. Vit. Pythag. p. 42.) d. i. ihre *Diener;* sie ist Gespielin der Horen (Orph. Hymn. XXIX. 9.), auch die Parcen sind ihr zugesellt und die Grazien, wenn sie sie zur Lust des Vaters Zeus und der Mutter wieder zum Lichte heraufführen (ib. XLIII. 7 sq.). Hier ist sie wieder als die Auf- und Untergehende genommen, als Samenkorn u. s. w. Dass Athor aber auch als Samenkorn genommen wurde, dafür spricht auch das, dass das Saatfest der Thesmophorien in Griechenland gerade im Aegyptischen Monat *Athyr*, im Monat der Athor, begangen ward [3]). Proserpina,

1) S. v. Hammer in den Wiener Jahrbb. 1820. Bd. X. p. 222. in Beziehung auf die Persische Religion.

2) Cic. de N. D. III. 23. p. 617. ib. Cr. Procl. in Plat. Cratyl. pag. 109. Boiss.

3) Plut. de Isid. p. 378. E. p. 549. Wytt. Eine etwas abweichende Ansicht gibt Welcker in der Zeitschr. I. 1. p. 20. Vergl. auch Plut. Sylla p. 463. B. c. 17. ib. Leopold. Clem. Alex. Strom. V. p. 671. Pott. Macrob. Saturn. I. 19. Plut. de Isid. p. 502. W. und Herodot. II. 41.

sahen wir, ist auch Mond, auch im höchsten Sinne, wie diess von der Minerva galt. Dadurch wird diese Persephone wieder zur Lichtbringerin erster Ordnung. Dass die Griechische *Pasiphaë* auch nicht bloss als der irdische *Mond* betrachtet werden muss, ist daraus zu ersehen, dass sie zu Thalamä in Laconien, wo sie ein Orakel hatte, *Mutter des Ammon* hiess (Plut. Agis et Cleomen. c. 9. p. 799. B.) und Tochter des Atlas. Als diese ist sie aber wieder *Maja*, ist Gebärerin der *Sonne*, wie Isis-Neith zu Sais, oder vielmehr Neith-Isis selber; aber doch auch Pasiphaë, die Allleuchtende, auch die Buhlerin mit allen Rindern, mit allen Monden, mit allen Zeiten. Nun sehen wir, warum auch die reine Jungfrau Minerva, die unbefleckte erste Flamme, mit den Stieren umgeht und *Ταυροπόλος* heisst. Das ist kein irdisches Buhlen, das ist eine himmlische Lust. Aus dem ersten Lichte kommen alle Lichter, der strahlende Ammon nach dem Dunkel, der Planeten Zahl, die nun ihre Hunde sind, der Mond und die Monate und Zeiten, d. h. alle Kühe. Darum werden die Kühe in den Fluss der Isis versenkt, darum stürzt der Sonnenheld Hercules die Rinder in die Quelle der Persephone hinab. Aber der Stier lodert am Feste der Isis in Flammen auf. So fallen der ewigen Isis-Persephone *alle* Rinder, *alle* Zeiten und *Alle*, die im Zeitlichen leben [1]), unwiderruflich zu, in den Wellen des Wassers, wie in des Feuers Flamme. Aber aus dem dunkeln Grunde webet Maja-Persephatta immer wieder neue Leiber; aus dem verwesten Stiere flog die Biene auf, ein Zeichen der Fortdauer der Seele, ein Thier, das die Rückkehr liebt, und an die Rückkehr durch die Sonnenbahn zu unserm wahren Vaterlande erinnert. Darum ist Proser-

1) *Stier* und *Kuh* als Bild der Materie und Zeugung zu gebrauchen, berechtigt uns theils das Bisherige, theils Hermias zu Plato's Phädrus, welcher sagt: *γενέσεως σύμβολον ὁ ταῦρος*. Vergl. Porphyr. de antr. Nymph. cap. 17. p. 108. ed. van Goens. Eustath. ad Odyss. I. 25. p. 13. l. 50. Bas.

pina auch *Melitodes*, und die eingeweihten Frauen heissen selbst *Bienen*, *Melissen* [1]).

1) Valcken. ad Theocr. Adoniaz. 94. Schol. Pind. Pyth. IV. 106. Porph. l. c. cap. 18. [Vergl. unten Cap. VII. §. 6 sqq. — Guigniaut macht hier auf eine Etymologie von Athor aufmerksam, wonach der Name Athor oder Hathor besagen würde: die kosmische Behausung des *Hor* oder Horus, s. Dessen Explic. d. planches Vol. I. p. 41.]

§. 22.

Fortsetzung.

Alle diese Sätze weisen uns in die Stadt des Ammon, nach Thebe, zurück. Da ging eine Reihe von Göttern aus einem weiblich gedachten ersten Wesen aus (Isis): Juppiter Ammon, Osiris, Horus; d. h. es offenbarte sich zuerst als Ammon-Juppiter, dann als Osiris-Dionysos, weiter als Horus-Apollo. Daher heisst Isis-Persephone einmal Juppiters Mutter, dann seine Tochter, und zugleich auch sein Weib, und Dionysos ist zu Dodona als Juppiter-Pluto Gatte der Dione, oder als Juppiter-Silenus, woraus denn die ganze Theorie von *Liber* und *Libera* deutlich wird, wie beide in den Bacchischen Mysterien heissen. Nun verstehen wir auch den Sinn jener *Orphischen Kosmogonien*. Nach der des Hellanicus (Damascius l. c.) geht der erste erscheinende Gott (Hercules, Chronos) aus dunkeln Gründen auf als Schlange mit dem Antlitz eines Gottes, mit *Widder-*, *Stier-*, *Löwen-* und *Schlangenköpfen*. Der *Thierkreis* als Sonnenbahn gibt die Bilder her, worunter die Gottheit in der Zeit erscheint. Die *Sonne* ist in diesem System die herrlichste Offenbarung der Gottheit. Darum stossen wir in jedem Mythenkreise auf dieses Bild und die damit verbundenen Zeichen, und daher entlehnt auch die ganze Heroenfabel, in Aegypten wie in Griechenland, ihre Farben. Juppiter, der Vater Ammon im Aufgang und Widderzeichen, sendet einen Sohn nach dem andern, um die Bahn

durch alle Zeichen zu durchlaufen, Osiris, Horus, Hercules u. A.

Persephone (*Περσεφόνη*) gehört aber dennoch nicht ursprünglich nach Aegypten; das heisst, *dieser Name* ist nicht ursprünglich von dort her, und somit zugleich die *Hauptwurzel* dieses ganzen Begriffs. *Perses* und *Persiden* in mehrerer Zahl ziehen aus Colchis her vom Pontus nach Griechenland hinüber. Herodotus aber (IV. 54.) sagt uns bestimmt, dass die Perser selber den *Perseus* für einen *Assyrer* erklärten, ihn, der so viel mit dem Todtenkönig oder dessen Abbilde Polydectes und mit den dunkeln Mächten (wozu auch die Perside Hecate gehört) zu thun hat. Sicherer ist noch das, was oben über jene Urania, Mylitta, Alitta und Mitra-Persephone auseinandergesetzt ist. Ueber den Ursprung des Perseus in Persien (*Bersin* eigentlich, der Begründer des Feuerdienstes) und sein Verhältniss zu dem Mithras sehe man die Bemerkungen, die *von Hammer* im IX. Bande der Wiener Jahrbücher 1820. p. 18 sqq. aus orientalischen Quellen mit Zuziehung Lateinischer und Griechischer Schriftsteller gemacht hat.

§. 23.

Die Epiphanie der Ceres; Materie und Geist oder der ewige Krieg zu Eleusis.

Nach *Athen* kam Ceres mit dem Saatkorne (nach Apollod. III. 14. 7.) unter der Regierung des Pandion, oder (nach der Parischen Chronik Epoch. 12.) unter dem Erechtheus [1]). Wir halten uns aber vorzüglich an den Homerischen Hymnus auf Ceres, auf dessen genaues Studium wir den Leser verweisen müssen. Es ist dieser Hymnus zugleich nach Visconti (Millin Peint. d. Vases ant. T. II. pl. 32. vergl. dess. Galerie mythol. nr. 219.) ein wahrer Commentar über die berühmte Poniatowskische Vase, deren Vorderseite auch auf der XIII. Tafel der Abb. zur S. u. M. vorgestellt ist [2]), und worüber die Erkl. p. 49 sq. 2ter Ausg. nachgelesen werden kann. Eine ausführliche Erklärung haben wir in Welcker's Bearbeitung von Zoëga's Römischen Basreliefs zu erwarten.

1) S. ausserdem noch Apollod. I. 5. Paus. Att. c. 14 sqq. Ovid. Metam. V. 438 sqq. Fast. IV. 401. Hygin. Fab. 147. und die Ausleger dieser Stellen.

2) Die Kehrseite ist abgebildet ebend. Tab. XIV., und wir haben darüber oben das Nöthige beigebracht. Ueber andere Kunstwerke mit Bezug auf Ceres und Triptolemus s. Welckers Zeitschr. I. 1. p. 111 sqq.; über Kunstwerke [mit dem Raube der Kora aber s. ebend. p. 25 sqq. p. 65 sqq. nebst der Kupfertafel dazu I. nr. 1. [Jetzt müssen die neuen Abbildungen zu diesem Hefte nr. 5—17. dieser 3ten Ausg. mit den Erklärungen dazu nachgesehen werden.]

§. 24.

Epiphanie der Ceres.

Der Mittelpunkt des Homerischen Hymnus ist die *Epiphanie der Ceres*, oder der Moment, wo die Göttin sich der Frau des Celeus, der Metanira, zu erkennen gibt. Liebend hatte Ceres den Knaben der Metanira, den Demophon, in ihre Arme genommen (vs. 230 sqq.); aber das war die Liebe einer Göttin. Unsterblich sollte der Knabe werden; darum reichte sie ihm keine materielle Kost. Eine Göttersalbe kräftigt ihn, und der Hauch des Götterodems ist seine Nahrung am Tage. Nachts aber stärkt sie ihn in der Feuerflamme. Hier haben wir wieder jene Feuerläuterung, von der schon beim Hercules und bei den Bacchischen Weihen die Rede war [1]). Ceres thut hier, was die Mutter des Achilles that, welche auch durch des Feuers Gluth ihrem Sohne die Unsterblichkeit verleihen wollte. Aber wie Achilles nicht ganz unsterblich werden konnte, so ward auch Demophon der göttlichen Natur verlustig durch den Kleinmuth der Mutter. Sie sieht das Kind wundersam gedeihen, aber ihre Neugier treibt sie, auch das Verborgene zu *sehen*, und da sie nun das Schreckhafte siehet, da *glaubt* sie der Göttin doch nicht ganz, und die laute Klage der fürchtenden Mutter beraubt den Sohn unsterblicher Herr-

1) Ueber die Begriffe der Alten von dieser Feuerläuterung s. Etymol. M. v. λέπτυνις p. 560. l. 52. Schol Lycophr. 49. Eustath. ad Iliad. I. p. 32. Plut. de fac. in orb. lun. p. 943. D. p. 819. Wytt.

lichkeit. Mit Unwillen nimmt die Göttin den zum Gott bestimmten Knaben aus dem läuternden Feuer, und legt ihn auf den Boden. Nun gehört er wieder der Erde an (vs. 242—255.). Die liebende Wärterin wird zur strafenden Gottheit. Es fällt die Hülle von ihren Gliedern, sie erscheint in ihrer Herrlichkeit, sie straft, aber sie klagt zugleich (vs. 256—274.). Unsterblichkeit und ewige Jugend ist dem Demophon durch die Thorheit der Mutter verloren; aber unsterbliche Ehre soll ihm bleiben, weil er in den Armen der Gottheit geruhet. Sie spricht Vs. 265—267.:

Drum mit den Jahreszeiten, nach rollender Jahre Vollendung,
Werden ihm Krieg und entsetzliche Schlacht die Eleusischen Kinder
Unter einander erregen *auf immerwährende Zeiten* [1]).

Das ist also kein ordinärer Krieg, sondern ein ewiger Krieg, der mit dem Umlaufe der Jahreszeiten geführt werden soll. Diess ist allegorische Sprache der Prophezeiung. *Krieg* und *Schlacht* ist genannt für *Festkampf* und *Jahresspiel;* darin soll die unsterbliche Ehre des Demophon bestehen, aber in Spielen von sehr ernsthafter Bedeutung. *Solche* Krieger sollen die Kinder von Eleusis künftig seyn. Darum heissen die Priester von Eleusis *Kriegliebende* (*φιλοπόλεμοι:* Porphyr. ap. Procl. ad Plat. Tim. pag. 51.) und zugleich Weisheitliebende (*φιλόσοφοι*); beides erklärt Jamblichus so: der *Krieg* ist die Fähigkeit und Kraft, das unordentliche, verwirrte und materielle Wesen mit der Wurzel

1) Diese Uebersetzung ist nach der Lesart der Handschrift gemacht. Die Ansichten der Gelehrten über diese vielbestrittenen Verse s. in den Ausgaben von Ruhnken, Ilgen, Matthiä, Hermann und Sickler. Die Meisten suchen eine historische Notiz von einem bestimmten Kriege darin; Einige halten die Stelle für eingeschoben, Einige für lückenhaft; Andere für verdorben.

auszurotten; die Weisheit aber ist das Immaterielle, und vom Sinnlichen sich losreissende Denken [1]).

1) Silvestre de Sacy zu Saintecroix Recherches etc. T. I. p. 427 sq. und p. 470 sq. ed. 2. will die höhere Bedeutung jener Worte nicht anerkennen, weil sie von Neuplatonikern herrühre. Aber ich glaube in jedem Capitel meines Buchs und namentlich in dem von der *Griechischen Minerva* die Beschränktheit solcher Ansichten erwiesen zu haben.

§. 25.

Fortsetzung.

Die Stelle des Porphyrius scheint anzudeuten, dass er unsern Hymnus kannte. Dass der Hymnus seinem Grundstoffe nach uralt sey, ist jetzt so gut als allgemein anerkannt, und in der neuesten Zeit von Welcker (Zeitschr. I. 1. p. 5.) und Sickler (Hymn. auf Demeter p. 51 sqq. und p. 69.) entschieden ausgesprochen und ausgeführt worden. — Porphyrius, Jamblichus und Proclus haben ganz richtig gesehen. Der Krieg ist ihnen der Kampf des *Geistes* mit dem *Fleische*, der *Vernunft* mit der *Sinnlichkeit*. Und nichts Anderes ist der Krieg im Hymnus. Die Entziehung der materiellen Kost, die Feuerläuterung, die Göttersalbe und der Götterodem sollten den Knaben zum Gott machen. Er wäre es auch ohne die Kurzsichtigkeit und Zagheit der Mutter geworden. Hier ist *Materie* und *Geist* im Kampfe, und diessmal zum Nachtheile des Geistes. Doch es ist ja die Cerealische Religion überhaupt eine Religion des *Kampfes*, die uns allenthalben den Gegensatz von Erdkindern und Sonnenkindern in einer Reihe von Mythen vor Augen stellt. Allein wir können auch noch einige bestimmte Beweise liefern.

Bei den Pheneaten in Arcadien legte am Jahresfeste der *Eleusinischen Ceres* ein Priester die in einem steinernen Behältnisse verwahrte Maske der Ceres an, und schlug mit Stäben auf eine vorgeschriebene Weise die ἐπιχθονίους, *die, welche auf der Erde leben*. Der Priester mit der Ceresmaske

ist Ceres selber hier, die die *Irdischen*, die *Menschen*, schlägt. Hier haben wir also eine Scenerie am Festtage einer Eleusinischen Ceres, wodurch der Streit der Gottheit mit den Kindern der Erde versinnlicht wird (Paus. VIII. 15.). Und in Eleusis selbst war es gewiss nicht anders gemeint.

Zu Paprémis, in Aegypten, wusste man auch von symbolischem Krieg an den Tempeln. Dabei erzählten die Priester einen *ἱερὸς λόγος*, mit absichtlich gewähltem *doppelsinnigem* Ausdrucke [1]), welches überhaupt Sitte der Schriftsteller von alterthümlicher Denkart ist. Auf jeden Fall ist hier wieder ein Gott, der die Menschen schlägt, und Festkämpfe zur Erinnerung an das erste Schlagen.

In der Stelle des Hymnus nun hat der Ausdruck der *Weissagung* ganz *Ton* und *Farbe* alter priesterlicher Sprache. Das Sterbliche widerstreitet dem Unsterblichen, Jahresspiele versinnlichen uns den Streit, sie zeigen uns den harten Krieg zwischen Materie und Geist. Allegorie ist besonders auch in den Namen der alten Priester- und Königsgeschlechter, zumal wenn von doppelten Namen Einer Person die Rede ist. So ist der Ades-Polydectes in unserm Hymnus sehr bedeutsam, so wie der Name Triptolemus. Man deutet ihn als den Stifter des dreimaligen Pflügens, als den Bearbeiter der Gerste (*ὁ τρίψας τὰς οὐλάς;* Cornut. de N. D. c. 28. p. 209. Gal.). Allein sein Name kann auch den Mann jenes *Kampfes* bedeuten sollen, so dass er der im *Kriege Erfahrene und Geprüfte* (*ὁ τετριμμένος ἐν πτολέμοις*) sey; denn das Vielsinnige ist eben die Art dieser Priestersprache. Nach Sickler ist Triptolemus טְרִיפ־תְּלֶם־עֹז, *die Furchen aufreissende Kraft* (Hymn. auf Demeter p. 115 sqq.). Auch der in diesem Mythenkreise vorkommende Name *Demophon* ist bedeutsam [2]). Er ist ein

1) Wie Valckenaer zu dieser Stelle (Herodot. II. 63 sq.) erwiesen hat. S. dagegen Hermann in den Homer. Briefen p. 1 sqq.

2) Sickler's Erklärung (l. c. p. 121.) ist דְמָה־עָפוֹ־אוֹן, die *Erdgewächskraft*. Nach Welcker (Zeitschr. I. 1. p. 129.) heisst er der

Demophoon, ein *Volkswürger*, denn es sollen ewige Kriege und Schlachten ihm zum Gedächtniss kommen. Dass er schon vor der Prophezeiung der Göttin so hiess, ist keine Einwendung, die uns zu einer andern Erklärung stimmen müsste; denn von dieser Anticipation bedeutender Namen sind die Werke der Alten (auch das alte Testament) voll. Das sind *typische* Namen und solch ein *typischer* Heros ist auch Demophoon. Er ward von der Göttin im Feuer geläutert, und musste doch wieder zur Erde zurück. In ihm ist der Zwiespalt zwischen Himmel und Erde offenbart, von diesem Zwiespalt soll er auf ewige Zeiten das Vorbild seyn. Wie er gefallen aus der Göttin Händen und aus der läuternden Flamme, so sollen auch *alle* Eleusinier, wenn sie auch der irdischen Natur mit ihrem Leibe den Tribut bezahlen, doch dem Geiste nach, der ein Theil der Gottheit ist, durch Läuterung und unsterbliches Wesen hinaufstreben zum Orte der Götter. Darum liessen sich auch die Dioscuren und Hercules, der strebende Göttersohn, der in Flammen zum Sitze des Vaters zurückkehrt, vor dem Anfange ihres Heldenlaufes vom Triptolemus die Eleusinischen Weihen geben.

Auch der Name der *Ceres Deo* (Δηώ) ist gewiss bedeutsam. Ob aber in ihm der Begriff des *Brennens* (δαίειν) oder des *Findens* (δήειν Odyss. XI. 115.) oder ein anderer liegt, wird wohl ungewiss bleiben [1]).

Opfernde von δημός, das Fett, in welches das Opferfleisch gewickelt wurde, und φάειν, φαύειν, leuchten, brennen.

1) S. Villoison Eclaircissemens zu Saintecroix T. II. p. 204 sq. sec. ed. Payne Knight Symbolical Language §. 36. p. 26. Sickler (Hymn. an Demeter p. 112.) leitet den Namen von דְּוָה, *Sucht, Trauer*. Vgl. auch Welcker l. c. p. 122 sq. not. 39. [Um Wiederholungen zu vermeiden, verweise ich jetzt auf die neuen Erörterungen über Namen und Sachen dieses Cultus oben im Allgemeinen Theil, Abschnitt IX. Heft I. pag. 159 sqq. 3ter Ausg. und in Betreff der Δηωΐνη, d. h. der Tochter der Δηώ, oder der Persephone II. 3. p. 682. 3ter Ausg. — Ueber die hierbei genannte Δηϊώπη beim Pausan. I. 142. vergl. Welcker a. a. O. p. 132.

Wie die *Deo*, so sollte auch die *Daïra*, Daira (Δάειρα, Δαῖρα) von dem Feuer oder von den Fackeln ihren Namen haben. Nach der gewöhnlichsten Meinung war *Proserpina* damit bezeichnet. Andere verstanden die Venus, wieder Andere die Juno, Andere die Ceres selbst darunter. Pherecydes erklärte die Daïra für eine Schwester der Styx, für die feuchte Natur und daher der Ceres feindselig (Pherecyd. Fragmm. p. 215. p. 201. ed. sec.). Mit dem Begriff der *feuchten Natur* stimmt der Name einer Tochter des Oceanus Daïra, mit welcher Hermes den Heros Eleusis erzeugt haben soll (Paus. I. 38. 7.), überein. Aber Daïra hiess auch wirklich die Proserpina in den Attischen Mysterien, und ein in ihre Geheimnisse Eingeweihter hiess Δαειρίτης [1]). Apollonius (Argon. III. 847. ib. Schol.) nennt die Proserpina als Daïra auch μουνογένεια, die *Eingeborene*. So heisst sie, sagt Plutarchus (de fac. in orb. lun. p. 943. c. p. 818. Wytt.), weil sie den bessern Theil des Menschen ablöset von dem geringern, und ihn zur *Einheit* führet. Das wollte nach dem Hymnus Ceres durch das Feuer erzielen: sie wollte erst Leib und Geist in Eins verschmelzen, und da ihr diess nicht gelang, so gibt sie die Lehre von dem Kampf und von dem Losreissen des Geistes vom Leibe. Als diese ist sie selber Daïra, die Führerin zur *Einheit* durch *Feuer*, wie sie denn beim Orphiker (H. XL. 16.) auch μουνογενής heisst. Deutlich aber (um bei dem Ideenkreise des Hymnus zu bleiben) tritt besonders der Gedanke hervor, dass der *Erdgeborne* vermöge seines irdischen Wesens dem Himmlischen widerstrebt, oder dass er aus Zagheit dahinten bleibt, und sich nicht losreissen möchte vom Leiblichen. Diesen Kleinmuth hatte Metanira gezeigt. In den Mysterien wurden auch die Prüfungen und Läuterungen der Seelen und ihre Leiden den Eingeweihten dramatisch vor Augen gestellt, aber auch

und jetzt Fr. Osann, Beiträge zur Griech. und Röm. Litt.-Gesch. I. p. 283 sq.]

1) Pollux I. 35. vergl. Hesych. s. v. Δάειρα ib. intt.

die Leiden der Dämonen und jener Gottheiten selbst, von denen man glaubte, dass sie am Loose der Sterblichen nähern Antheil genommen, wie Dionysos und Ceres namentlich. Die letztere namentlich hatte auch den Namen *Ἀχαία* von der Trauer (*ἄχος*) [1]. Darauf spielt ganz deutlich der Hymnus (v. 480 sqq.) an. Die Leiden der Abgeschiedenen sollen die Eingeweihten nicht bejammern, denn die Leiden der Götter sind die grössern Leiden. Damit stimmt der Satz der Resignation zusammen (v. 147 f.): „In der Götter Schickung müssen wir uns, obwohl widerstrebend, fügen, weil diese viel mächtiger sind.“ Aber nicht nur Resignation lehren die Weihen, auch Trost und Seeligkeit gewähren sie [2].

Für das Loos der Abgeschiedenen war auch *Hecate* wichtig. Von der Höhle der Hecate im Monde, wo die schon zu Dämonen gewordenen Seelen Strafe leiden für das von ihnen gethane Böse (Plut. de fac. in orb. lun. p. 943 sq. p. 819 sq. Wytt.), sagt zwar der Hymnus nichts: aber Hecate erscheint doch zweimal in demselben (vs. 25. 51 sqq. und vs. 438 sqq.

1) Herodot. V. 6. ib. Wess. add. Bekker. Anecdd. Grr. p. 473. Lex. Gudianum p. 98. 50. Sturz. — Sickler (Hymn. an Demet. p. 64.) erklärt die Achäische Ceres auch als אחיה, die *Wehklagende.* Das ist sie esoterisch den Eingeweihten, die an den Kummer der *suchenden Mutter* und an das tadelhafte *Klagen der sinnlichen Menschen* dachten. [S. jetzt über die *Δημήτηρ Ἀχαία* oder *Ἀχαιά* Welcker zu Schwenck etymol. Deutungen p. 293., der dabei bemerkt, die Kabirische Ceres sey von der Erde nicht verschieden (vergl. Herodot. V. 61. p. 101. ed. Baehr mit der Note.); Lobeck Aglaoph. p. 1225, der dabei an die Ceres *Ἀχθεία*, in Bezug auf die mystische Trauer, und vielleicht auch an eine Ceres *Ἀχερώ*, d. h. an eine Mania oder infernale, durch Leichengebräuche verehrte Göttin, erinnert. Ausführlicher jetzt Preller, Demeter und Persephone p. 393. — der sich über den alten Cult der Gephyräer und ihre Göttinnen Athena und Demeter verbreitet. — Vergl. endlich noch Merleker in den Achaica p. 48. und p. 473 sq.]

2) S. vs. 485 sqq. vergl. mit Sophocl. ap. Plut. de aud. poët. p. 21. F. p. 81. Wytt. ib. Wytt. T. VI. 1. p. 220 sq. Auch Krebs zu dieser Stelle p. 159 sq. seiner Ausg.

vergl. Welcker l. c. p. 13.), und sie passt auch zur Proserpina in jeder Hinsicht.

Die Lehre von dem doppelten Loose der Abgeschiedenen liegt also in dem Homerischen Hymnus deutlich am Tage, sammt dem Satze von den Prüfungen und Läuterungen der Seelen und von dem Ausscheiden des irdischen Stoffes durch Feuer. Finden wir gleich diese Ideen bei Philosophen, so sind sie doch Glaubensartikel alter Priesterlehre (Plut. l. c.). Die hinaufgeläuterten Seelen sind dem Athener nach Anleitung der Geheimlehre Heroen, wie der Liebling der grossen Göttin, Iasion, wie Triptolemus, Demophon, Echetlus oder Echetläus, Buzyges, die Stifter bürgerlicher und religiöser Cultur, welche den Ackerbau und die Liebe zum vaterländischen Boden gelehrt hatten. Eigenthum macht Wehre nöthig. Die Sichel reckt sich zum Schwerte aus, und mit den guten Gaben der Ceres zieht auch neue Sorge ein. Der Pflugmann Echetlus ist auch der Streiter, seine Waffe ist die Pflugschar. Darum schlägt auch Ceres die Bewohner der Erde, darum heissen auch die Todten *Demetrier*, und darum ist auch die furchtbare Persephone der Ceres Tochter. Die in die Erde graben, müssen zur Erde zurück; Tod und Verwesung ist ihr Loos. Das ist ein Gesetz aus der finstern Tiefe, unwandelbar wie der Styx, bei welchem Ceres schwört, da sie das Gebot der Natur über den Knaben ausspricht. Aber stirbt auch sein Leib, so soll ihm doch unsterbliche Ehre werden. Kampfspiele werden ihm gefeiert mit dem Jahreswechsel. Es ist ein ewiger Krieg, ein Krieg unter dem Schutze der Heroen. Eine Hauptidee liegt allen diesen Heroenreligionen unter. Alle Begriffe daher, die wir z. B. mit der als Waffe gebrauchten Pflugschar des Heros Echetlus verbinden müssen. gelten auch von der Hippe oder dem *Sichelmesser* des Perseus. Er ist der Göttersohn, zwischen Licht und Finsterniss gestellt, Mit seinem Messer würgt er die Ausgeburt der Finsterniss, die Ungeheuer der Wüste und des wüsten winterlichen Dunkels. Es ist der Dolch, womit nach dem Zendgesetz der

Persische Landmann die Erde spaltet, und womit man in Vorderasien den Erdstier schlachtet. Es ist die Sichel, unter der die reife Aernte fällt, und die Sichel, womit im Vaterlande des Perseus die alten Priesterinnen den müden Jahresstier im Tempel der Ceres und Proserpina würgen. Sichel oder Dolch — immer bleibt es das Bild des Schneidens und Trennens, der Aehre von der mütterlichen Erde, des Leibes von der Seele. Als Goldschwert leuchtet es in der Finsterniss, und scheidet Materie und Geist. Darum ist Ceres in dem Hymnus (v. 4.), dessen Thema und Mittelpunkt diese Lehre von Saat und Aernte, von Krieg und Tod ist, χρυσάορος, Führerin des *goldenen Schwertes*, oder der *goldenen Sichel.* Dieses Bild führt uns wieder auf die fruchtbaren, durch alle Religionen durchgreifenden Gebräuche des *Stierkampfes* und *Stieropfers.* Sie gehören auch in die Eleusinien. Davon wird uns ein kurzer Ueberblick von dem überzeugen, was uns die Alten von *Eleusinischen Spielen* melden.

§. 26.

Stierkämpfe.

Diese Spiele sind von den eigentlichen Eleusinien abzusondern [1]. Sie fielen an deren Ende, und waren eigentlich Leichenspiele [2]. Nach Aristides (Eleusin. p. 257. Jebb. p. 417. Dindf.) bestand der Preis in Früchten, „weil die Menschen versuchen wollten, wie viel sie durch die milde, bessere Nahrung an *Stärke* gewonnen hätten.“ Dass aber die Spiele am Schlusse der Eleusinien wirklich Stierkämpfe waren, sehen wir deutlich aus Artemidorus (Oneirocrit. I. 8.), der neben den Kämpfen der Knaben mit Stieren zu Ephesus auch die der Athenischen Knaben bei den Schauspielen mit dem Jahreswechsel erwähnt. Wenn zu Nysa in Carien Epheben den Stier der *Proserpina* und dem *Pluto* in die Charonische Höhle schleppen, so müssen wir an die innere Verwandtschaft beider Gottheiten denken, und es muss uns klar werden, dass der Stier zu Nysa und der Dionysische Stier, wie dem Bacchus-Pluto und der Proserpina-Pasiphaë, so auch der Diana zugehört. Uebrigens mögen auch wohl jene Spiele zu Ephesus nicht namentlich der Artemis, sondern der Ceres oder

1) S. Meursii Eleusin. c. 28. Saintecroix Recherches sur les myst. du Paganisme I. p. 337. sec. ed.

2) S. die Parische Chronik ep. 17. p. 7. ed. Wagn. Helladius p. 18. ed. Meurs. Meletemm. e disc. antiq. I. p. 5. ib. Schol. Ms. Aristid. Tom. III. p. 323. ed. Dindorf.

Proserpina geweiht gewesen seyn, deren Cultus aus einer der Mutterstädte der Vorderasiatischen Colonien, aus Athen, dahin kam [1]). Ob übrigens jene Spiele an den grossen oder kleinen Eleusinien gehalten worden, ist nicht entschieden; aber dass sie tellurischen Gottheiten zu Ehren gehalten wurden, ergibt sich aus Allem, was wir von Gebräuchen ähnlicher Art wissen. Auch zu Rom finden wir Spuren religiöser Stierkämpfe (Liv. XXXIX. 22. Spanh. de Usu et Pr. Num. II. p. 157.) [2]). Die Kämpfe waren an verschiedenen Orten von verschiedener Art. Bald war der Kämpfer zu Pferd, bald zu Fuss, bald bekleidet, bald nackt; bald sollte der Stier bei den Hörnern zur Erde niedergezogen, bald ein Kind auf den Schultern weggetragen werden. Wo sich auch diese Kämpfe finden, immer sind sie aus alter Vorzeit her, und alle von symbolischer Bedeutung, alle mit näherer oder entfernterer Beziehung auf die solarischen und Cerealischen Religionen. Festspiele, wie zu Chemmis, Ephesus, Larissa (Artemidor. l. c.), Eleusis, erhielten mit der Erinnerung an die Wohlthaten des Ackerbaues den Ruhm der solarischen und Cerealischen Heroen, jener Ackerbauer, Stierbändiger und Stieropferer, im Gedächtnisse der Völker. Die Nachrichten davon, und viele Umstände der Gründung wie der Feier, weisen uns auch hier wieder in das Morgenland zurück, und namentlich nach Persien und zum Mithras; aber auch nach Nordindien, wo wir gleichfalls Stierkämpfe finden, und nach Aegypten. Unter Krieg und Kampf hatten die Götter selbst das Samenkorn der Früchte und der Lehre gebracht, und so ist auch Stärke und Mannheit die erste Pflicht der Besten im Lande; sie müssen die schweren Stierkämpfe üben, das stärkste

1) Strabo XIV. p. 938. Herodot. VI. 16. Diog. Laërt. IX. 43. coll. 34. Corsini Fasti Att. Diss. XIII. p. 341.

2) [Ludi Taurilia religionis causa, vergl. Sueton. Claud. cap. 21. u. Marmora Oxon. p. 130. mit den dort vorkommenden technischen Namen ταυρελάτης, κεραελκής und τὰ ταυροκαθάψια s. Gronov. Thesaur. VII. p. 869. und Böttiger, Kleine Schriften III. p. 199.]

Thier des Feldes unter das Joch beugen lernen, aber auch der Gottheit am Altar niederbeugen, zum Zeichen, wie immer das Sterbliche, auch das Stärkste, unter den stärkern Göttern fällt. So zu Eleusis. Die Mystagogen dort heissen *Krieglie-bende* (φιλοπτόλεμοι). Kampf verherrlicht die grossen Göttinnen, Festspiele erhalten das Andenken der ersten Pflanzer. Die Eleusinische Ceres bringt mit der Sichel das Schwert, oder vielmehr: Schwert und Sichel sind Eins in ihren Händen. Der Kampf der grossen Göttinnen zu Eleusis ist unter allen Griechischen der erste. Der Kampf ist aber auch ein Streben nach Weisheit, und die Eleusinier sind Weisheitsliebende (φιλόσοφοι), wie sie auch heissen [1]).

1) [S. hierzu den *Nachtrag*.]

§. 27.

Namen und Beinamen der Ceres und Proserpina.

a) Der Ceres.

Wir heben aus der grossen Anzahl von Namen und Etymologien derselben nur diejenigen aus, worin irgend eine Seite des wahren Begriffs richtig aufgefasst ist, ein Verdienst, das vielen Namendeutungen der Alten zugestanden werden muss, selbst wenn sie auch nicht den wahren Ursprung der Götternamen geben. Zuvor aber bemerken wir erstlich: Ceres und Proserpina haben in Begriff und Namen einen gemeinschaftlichen Besitz; z. B. Ceres wird bekanntlich für *Erde* genommen, aber beim Varro (ap. Augustin. de C. D. VII. 24.) heisst auch die Erde, tellus, bestimmt Proserpina [1]). Zweitens: die Alten, Griechen und Römer, wussten den Ursprung und die erste Bedeutung einiger dieser Namen und zwar der Hauptnamen offenbar selbst nicht mehr, weil dieselben zum Theil aus den Sprachen des Orients, und zwar aus früher Vorzeit, herstammten. Der Stoiker beim Cicero (de N. D. II. 26. fin. ib. Cr.) sagt, der Name Demeter bedeutet *Mutter Erde* (γῆ μήτηρ) [2]). Bei Diodorus (I. 12. p. 16. Wess.) wird diese Erklärung mit einem Orphischen Verse belegt. Das Dorische

1) Vergl. Muncker ad Hygin. p. 635. Spanh. ad Callim. H. in Cer. 133.

2) Sickler's Erklärung (*Erdlicht*) s. im Hymnus an Demeter p. 72. Vgl. Saintecroix l. c. I. p. 144. sec. ed. ib. Silv. de Sacy.

δᾶ für *γῆ* liegt allerdings nahe. *Δώς* heisst sie im Homerischen Hymnus (v. 122.), wo aber Schäfer den bekannteren Namen *Δηώ* gibt, Ruhnken *Δωρίς*, Geberin, vorschlägt, wie sie auch wirklich hiess (Etymol. M. p. 293.). Ihr Name *Δαμία* kann Göttin der *Gemeine* und *Einspannerin* bedeuten [1]). Der Name ist Griechisch, der Begriff der *Nährerin alles Volks* gehört schon der Isis an. Als diese hiess Ceres auch *κουροτρόφος* in den Attischen Religionen, und in den Hymnen noch dazu *ἀνησιδώρα* [2]). Im Tempeldienste war wirklich *Ceres* und *Erde* oft *Eins*; oft aber trennte der Volksglaube wieder, was ursprünglich verbunden war, und erkennt zwei Mütter des Getreides an, *Tellus* und *Ceres* (Ovid. Fast. I. 674.); und so wie Proserpina selbst als Erde vorkommt, so auch *Vesta* (s. oben). Wechselten nun auch diese Personen hier

1) S. oben. Vergl. Welcker's Zeitschr. I. p. 130. Hüllmann de origine Damii, Bonnae 1818. p. 13 sq. [Zuvörderst über *δᾶ*, *δῆ*, *γᾶ*, *γῆ*, *Δημήτηρ* κτλ. vergl. man W. u. L. Dindorf im Stephan. Thes. ed. Didot. p. 488. 1050. 1070. 1098. In einer Inschrift bei Boeckh Corp. p. 458. 3. lesen wir *Δηοῖ*, welches die Herleitung von *δαίω*, uro, zu begünstigen scheinen könnte. — Im Homerischen Cereshymnus schlägt G. Hermann für *Δώς* vor *Δωΐς* oder *Δωάς*. Ersteres hat Voss in seinen Text aufgenommen. Seitdem hat Passow im Index. Lectt. Vratisl. 1829. p. 6. die Lesart *Δωσώ* vorgeschlagen und den Namen daturiens übersetzt. Gegen K. O. Müller's und Th. Welcker's Erklärungen von *Δαμία* spricht sehr Vieles; s. jetzt was in der Note zu Herodot. V. 82. p. 149 sq. ed. Baehr zusammengestellt ist. Wenn in einer andern Stelle des Herodotus IV. 53. von einem *ἱρὸν Μητρός* die Rede ist, so begnügte man sich nicht, die corrupte Lesart *Δημητρός* zu begünstigen, sondern wollte auch eine Griechische Ceres verstanden wissen, da doch vielmehr an die allgemeine Naturgöttin der Asiaten zu denken ist, und da auf neuerlich aufgefundenen Münzen von Olbia das Haupt einer der Phrygischen Cybele ähnlichen Göttin mit der Mauerkrone erscheint. S. auch hierüber die Zusammenstellungen in der Note Vol. II. p. 392 sq. ed. Baehr.]

2) Procl. in Tim. p. 238 sqq. Plutarch. Sympos. Qu. IX. 14. 4. p. 745. A. p. 1078. Wytt. Pausan. I. 31. 2. Herodot. Vita Homeri c. 30. — Ueber den Priesternamen *κουροτρόφος* s. Pollux Onom. I. 1. sect. 35. ib. Hemst. und Welcker l. c. p. 125.

und da ihre Rollen, so blieb doch einer jeden ihr Eigenthümliches, das bald feiner, bald gröber aufgefasst wurde. So nannten die Stoiker die Ceres den *Odem* der Erde, die Proserpina den Odem der Früchte. Plotinus (IV. 4. p. 419.) sagt tiefsinnig und scharf bestimmend: „Vesta ist der Erdgeist, Ceres die Erdseele.“ Auch in dem Epitheton der Ceres, *ὀμπνία* (alma), treffen die Begriffe Nährerin, Mutter, nährende Feuchtigkeit und Erde zusammen. Aus dem Stammworte, *ὄπω*, ist ohne Zweifel auch die Ops der Italischen Religionen herzuleiten, deren Begriff ganz dem der Ompnia entspricht. Auch *οὐλώ* und *ἰουλώ*, von *οὖλος* und *ἴουλος*, die *Garbe*, heisst sie [1]), und *ἀλωάς* von der Tenne, so wie eines ihrer Feste *ἀλῶα* [2]); auch den Namen *Aletria* (die Müllerin) hatte sie, und mehrere ähnliche, in Beziehung auf die Wohlthat des Ackerbaues. In Beziehung auf die *Viehzucht* hiess sie (beim Hesych. T. II. p. 848. Alb.) *Παμπανώ*, die Allweiderin, Hirtin aller Thiere. Als Bringerin der Schafe (*μαλοφόρος*) wurde sie bei den Megarern verehrt (Pausan. Att. 44. 4.). Mit der Proserpina hatte sie den Namen *Erhalterin* (*σώτειρα*) gemein [3]). Zu Sparta hiess Proserpina auch *φλοιά*, die Ueberströmende, die Fruchtbare, wie Bacchus auch *φλοιός* oder *φλεών* (Aelian. V. H. III. 41.) hiess. Der Name deutet auf Fruchtbringerin aus der feuchten Tiefe. Der von Hesychius nicht erklärte Name der Proserpina *χειρογονία* wird von Gerh. Vossius (de Idolol. II. 28.) wohl richtig durch Geburtshelferin erklärt; das ist wieder die Lilith oder Ilithyia aus Oberasien, die Urheberin des Lichtes und Lebens. Hier

1) S. die Ausl. z. Athen. XIV. p. 363. Schw. Tzetzes z. Lycophr. v. 23. ib. Müller I. p. 314 sq.

2) S. Reiz ad Lucian. T. VIII. p. 199. 516. Bip. T. III. p. 280 sq. Hemst. Philochor. Fragmm. p. 86.

3) S. Spanh. und Beck ad Aristoph. Ran. 380. Liebe Gotha numaria pag. 179 sq. Sestini Descrizione degli Stateri antichi pag. 47. nebst tab. III.

begegnen sich die Begriffe der Proserpina und der Artemis, wie in dem beiden gemeinsamen Beinamen πολύβοια (*Viel-nährerin:* Hesych. in v. vergl. Welcker l. c. p. 111.).

Ueber den Römischen Namen *Ceres* ist im Alterthume schon viel vermuthet worden. Der Stoiker beim Cicero (de N. D. II. 26.) leitet ihn kurweg *a gerendis frugibus* ab [1]. Ganz nahe liegt die Herleitung von dem Etruscischen *Cerus, Schöpfer*, vom alten *cereare* (creare) schaffen [2]. Nach Schelling (Gotth. v. Samothr. p. 17. p. 63 sq. Not. 48 sq.) ist Ceres wie Kersa von חָרַשׁ, aravit, womit jedoch auch der Begriff des *Zaubers* verbunden sey.

Auch vom Lichte hat Ceres einen Beinamen, *Helegerys* (ἑλήγηρυς, Hesych. T. I. p. 658. Alb.), weil die Aehren durch die Sonnenstrahlen gelb werden und altern. Nach Sickler (Hymn. an Demeter p. 72.) bedeutet der Name nach dem Semitischen: *das hervorbrechende Licht* [3].

1) Mehreres siehe bei Gerh. Vossius im Etymol. L. L. Villoison zu Saintecroix Recherches etc. T. II. p. 204 sqq. Ignarra ad Hom. H. in Cer. v. 122.

2) S. Festus XI. p. 237. Scalig. ad Fest. s. v. caerimoniarum p. XXXVI. 15. ed. Scal. Isidor. Origg. VIII. 10. Scal. ad Varron. p. 30 sq. und p. 91 sq. [Andere Herleitungen, wie vom Ebräischen charasch, aravit, oder von ἔρα, mit der Guttural-Aspiration χέρα, κέρα, terra s. im ausführlichen Text p. 313. 2ter Ausg. vergl. Guigniaut III. 1. p. 645.]

3) [Wir lassen diese wie so viele andere unstatthafte Deutungen des nun verewigten Sickler auf sich beruhen, und bemerken hier nur, dass das nahe liegende Griechische ἕλη, Sonnenlicht und Wärme (s. Ruhnken. ad Tim. p. 95 sqq. u. meine Note ad Plotin. I. 8. 81. A.) ihn von einer fremden Herleitung hätte abhalten sollen. In Betreff der Δ. μαλοφόρος, welche man auf einer Münze des Commodus, nach Pagae in Attika gehörig, hat erkennen wollen, so ist diese aufgeschürzte weibliche Figur vielmehr eine Artemis (s. Arneth in den Wiener Jahrbb. d. L. B. LXXIV. p. 227.). Dagegen ist auf einer Goldmünze von Lampsakos die aus der Erde mit halbem Leibe emporsteigende und die Früchte des Jahres heraufbringende Kora-Proserpina zu sehen, bei Millingen, anc. coins Lond. 1831. Dass in dem Volksdienst der Griechen die Erde und die Demeter

getrennt verehrt wurden, beweiset die Stelle des Pausan. I. 22. 3., wo Γῆ κουροτρόφος und Δημήτηρ Χλόη ihre besondere Tempel haben. Ueber dieses Heiligthum vergl. man jetzt Thudichum zu Sophocl. Oedip. Colon. vs. 1580. p. 322 sq. und E. Gerhard, Auserles. Vasenbilder I. p. 198. — Noch bemerkt Raoul-Rochette im Journal des Savants 1842. p. 221., die Chloris der Griechen sey analog der Flora der Römer, aber nicht identisch mit der Demeter-Chloe der Attiker; sodann, φλοιά sey im Laconischen Dialekt einer der Beinamen der Proserpina gewesen (Hesych. p. 1513. Alberti); die Etruscische *Phlere* sey aber noch ganz räthselhaft. — Ceres gehörte, neben Pales und Fortuna, zu den Tuscischen Penaten (s. O. Müller, Etrusker II. 61. und p. 88.). Ueber Demeter Chirogonia s. man Hesychius II. p. 1546. und den ausführlichen Text unten p. 457. 2ter Ausg. Hier bemerke ich nur noch, dass Is. Vossius dabei an die Gewinnung der Feldfrüchte durch die Arbeit der Hände dachte; aber die Erklärung seines Vaters war als die gründlichere vorzuziehen.]

§. 28.

b) Beinamen der Proserpina.

Als Tochter des Zeus heisst sie *Kore*, Kora, als Tochter des Poseidon *Despöna*. Der Name *Persephone* gehört in die Ideenreihe des Oberasiatischen Sabäismus. *Perse* ist die Klare, die Reine, die Würgerin sowohl als die Eröffnerin, wie *Perses* der Lichtschaffer aus Persien, aber auch der Würger. Wäre nun der zweite Theil des Namens aus dem Aegyptischen *Pheneh*, ewig, zu erklären, so hätten wir eine unvergängliche Perse, die dem *Namen* nach, wie erweislich in der That, den Aegyptiern sowohl angehören würde, als den Oberasiaten. Der Grieche schrieb *Περσεφόνη*, *Φερσεφόνη*, *Φερσεφόνεια* [1]). Den zweiten Namen erklärten Griechische Sprachforscher (Etymol. M. in v.) vom *Bringen* und vom *Todtschlag* (*φέρω* und *φόνος*). Cleanthes der Stoiker deutet: der durch die Früchte *hindurchgehende* und *erlöschende* Hauch (Plut. de Is. p. 377. E. p. 545. Wytt.); der Orphiker (H. XXIX. 15 sq.): *Bringerin* des *Lebens* und des *Todes*. Damm (Lex. Hom. p. 2989.) sagt: in dem Namen der Persephone liege der doppelte Begriff des *Todes*, des natürlichen und des gewaltsamen [2]). Die Alten leiteten schon den Namen Proserpina ab

1) S. Verheyk ad Antonin. Liberal. p. 293. Porson ad Hom. Odyss. p. 65. 72. ed. Schaefer. Saintecroix Recherches etc. T. II. p. 205 sqq.

2) Des Gerh. Vossius gleichfalls im Begriffe richtige, aber in der Etymologie falsche Erklärung (von פְּרִי und סָפַן, d. h. die die Früchte

von proserpere: quod sata in lucem proserpant (Arnob. adv. gent. III. 33. p. 150. Herald. vergl. Cr. zu Cic. de N. D. II. 26 fin.); der Begriff ist richtig, die Ableitung mag falsch seyn, und vielleicht ist, wie Andere wollen, Proserpina nur eine abweichende Schreibung von Persephone. Andere, zwar etymologisch falsche, aber doch nicht ganz werthlose Erklärungen geben die Griechischen Erklärer des Hesiodus (Theog. 911 sq.) und Hesychius (II. p. 1501. Albert.).

Den Namen Persephassa, Phersephassa, Pherephassa nennt Möris (Atticista p. 396. Pierson. ib. annot. vergl. Oudendorp zu Thomas Mag. s. v.) Attisch, im Gegensatz des gewöhnlicheren Persephone. Ihr Tempel zu Athen auf dem Markte hiess Pherephattion [1]). Der Name ist schwer zu erklären. Porphyrius (de Abstin. IV. p. 352. Rhoer) leitet Pherephatta, nach alten Theologen, von φέρβειν oder φέρειν und φάττα, vom Nähren oder Bringen der Waldtaube; Spanheim (ad Aristoph. Ran. 683. ed. Beck. p. 169.) deutet Phersephaessa als Fackelträgerin. Die Worterklärungen mögen falsch seyn, eine Seite des Begriffs hat jede richtig aufgefasst (vergl. oben).

So gewiss ein *Lichtbegriff* in dieser Gottheit gegeben ist, so ursprünglich ist auch in den Mythen von ihr die Idee des *Todes*. In der Wurzel φάω liegen beide Bedeutungen (φαίω und φάζω).

Als *Todtenkönigin* finden wir sie schon beim Homerus und

bedeckende, in ihrem Schooss verbergende Erde) s. in seinem Werke de Idolol. II. c. 60. — Dupuis im Einzelnen geistreiche, im Ganzen ungenügende Ansicht s. in seinem Werke Origine de tous les cultes T. VI. 2. p. 307 sqq. vergl. IV. p. 89. 116 sqq. Proserpina ist ihm die nördliche Krone, Ceres die Jungfrau oder Aehrenträgerin am Himmel. Welcker's Ansicht in der Zeitschr. u. s. w. I. 1. p. 22. und Note 32. Payne Knight in Inquiry etc. §. 117. p. 90 sq.

1) Hesych. T. II. p. 1501. Demosth. adv. Conon. p. 680. p. 1259. T. II. ed. Reisk.

in den übrigen ältern Dichtern der Griechen [1]). Lehrte man auch in den Mysterien ihre ursprüngliche Bedeutung; dem lebenslustigen Griechen war und blieb sie die furchtbare Göttin. Sie ward es auch selbst im Geheimdienste noch in einem andern Sinne, indem sich mit ihr und der Ceres die Idee des *Unendlichen* verband. Daher denn auch ihr Name *αἱ μεγάλαι θεαί*, auch bloss *τὼ θεώ*, ja, wie die Erinnyen, heissen sie wohl auch *σεμναὶ θεαί* [2]), in so fern *σεμνός ernsthaft* heisst und das *Strenge* geheimnissvoller Gottheiten bezeichnet (vgl. noch besonders den Scholiasten zu Aristoph. Thesmophor. vs. 231. Mitscherl. ad Hom. H. in Cer. 8. Sickler Hymnus an Demeter p. 70 sq.) [3]).

1) Hom. Odyss. XI. 385. Iliad. IX. 457. vergl. Hemsth. ad Lucian. Necyom. 9. — Eurip. Helen. 169 sq. Sophocl. Antigon. 892. [— Eine Hauptstelle, die ich eben desswegen nach Thudichum's Uebersetzung hier beifügen will. — Antigone klagt:

> O Todtengruft, Brautkammer, unentriegelbar
> Grabdunkle ew'ge Wohnung, wo hinab ich soll
> Gehn zu den Meinen, deren reiche Menge schon
> Persephoneia's Todtenhaus empfangen hat,
> Und deren Letzte und Bejammernswürdigste
> Ich nun hinab muss, eh' am Ziel mein Leben war. —]

2) Bast. Epist. crit. will p. 104. not bloss den Furien diese Benennung in Athen lassen. Vergl. Apollon. Rh. I. 1019. Paus. I. 28. 6. I. 31. 2. Aber Proserpina heisst beim Orphiker (H. XXIX. 10.) und Ceres bei ebendemselben (H. XL. 2.) und im ersten Verse des Homerischen Hymnus *σεμνή*. Auch die Eleusinischen Mysterien heissen ebendaselbst *σεμνά*. Vergl. auch Hemsterh. ad Lucian. Timon. 23. Valcken. ad Herodot. IX. 65. [Ich habe diese Anmerkung stehen lassen, muss aber jetzt auf meine ausführliche Berichtigung im allgemeinen Theil, Abschnitt IX. Heft I. 1. p. 149—151. 3ter Ausg. zurückweisen; woraus es sich ergibt, dass die *Furien* wirklich *αἱ σεμναὶ θεαί* genannt wurden, hingegen *Demeter* und *Persephone αἱ μεγάλαι θεαί*.]

3) [Zu den Etymologien trage ich kürzlich hier nach: Bei den zwei Endsylben von Persephatta sind einige Gelehrte geneigt an *φάω*, *φάζω*, d. i. *σφάω*, *σφάττω*, ich schlachte, zu denken; s. Lennep. Etymol. p. 703. und Kanne, Mythologie der Griechen p. 128. In den Vordersyl-

ben finden Andere die Verbumsformen πέρω, πέρθω, Futur πέρσω, Synonyma von πρέω, πρήθω, ich zünde an, mit dem Doppelbegriff des durchdringenden Lichtstrahles, aber auch des verzehrenden und zerstörenden Feuers; Lennep 567. 570. Buttmann, Lexilogus I. 107. zum Theil mit Beziehung auf die Göttin des Mondes und des Todes; s. Schwenck Andeutt. p. 247. wozu Welcker p. 298 sq. eine andere Herleitung beibringt, nämlich von φέρειν, φέρβειν, nähren; daher φερεφάττα, Nährtaube, nährende Göttin, welchem Voelcker, Myth. d. Japet. Geschl. p. 201 sq. sich anschliesst. — Endlich wirft ein neuer gelehrter Sprachforscher, Kärcher in der Vorrede zum Handwörterb. d. lat. Spr. p. IX. die Frage auf: „Sollen wir die Griechische Persephone für näher verwandt halten mit der semitischen Barzephona-Tochter der Finsterniss (Sickler, Kadmus) oder mit der irländischen Porsaiphean (s. Rinck in den Heidelb. Jahrbb. in der Rec. von: Du culte des Cabires chez les anciens Irlandais, 1826. p. 1032.")]

Siebentes Capitel.

Eleusis mit seinen Tempeln, Priestern und Traditionen.

§. 1.

Eleusis [1]).

Eleusis lag zweihundert Stadien nordwestlich von Athen. Auf dem Wege dahin kam man über das Thriasische Feld (Thucyd. II. 19.). Es gehörte zu dem Stamme (φυλή) Hippothoontis, wo der Heros Hippothoon, wo Eumolpus sein Denkmal hatte. Hier sollte Pluto mit der Proserpina entschwunden seyn, hier Theseus den Procrustes überwunden haben; hier waren Tempel des Triptolemus, der Diana Pro-

1) S. ausser den schon oben Angeführten: Meursii Lectt. Att. VI. 21. Regn. Athen. II. 3. 7. 8. 10. Marsham Canon Chron. p. 261. Harpocration ib. Valesius p. 261. und Gronovii not. p. 44. Apollod. III. 15. 4. Fabric. B. G. I. p. 35. Harl. Photii Lex. p. 32. Philochori et Androtion. Fragmm. p. 27. 116. Saintecroix sur les myst. I. p. 122 sqq. sec. ed. Strabo X. p. 343. p. 353. Tzsch. Scylax in Jac. Gronovii Geogr. antt. p. 47. [Vergl. jetzt noch Kruse, Hellas II. 1. p. 184 sqq.; Ersch, Allgem. Encyclop. im Artikel Attika, und Preller in Pauly's Real-Encyclopädie, unter Eleusinien.]

pyläa und des *Vaters* Poseidon; hier auch das Rharische Feld, hier des Triptolemus Tenne, besonders aber der Tempel der hehren Göttinnen (Paus. I. 38. 6.). Das war das Wichtigste, was Eleusis hatte, und hiess *τὸ ἐν Ἐλευσῖνι ἱερόν*, *τελεστήριον*, *Ἐλευσίς*; der feierliche Name war: *τὸ σεμνὸν ἀνάκτορον ταῖν Θεοῖν*. Das alte Heiligthum war nach dem Homerischen Hymnus bei der Stadt auf einem Hügel über der Quelle Callichorus (vs. 270. ib. Ruhnk.). Die Perser zerstörten es. Der neue Tempel wurde zu Pericles Zeit erbaut, und zwar auch auf der östlichen Seite des Hügels über Eleusis. Diesen sah Pausanias noch, gibt aber aus Religiosität keine Beschreibung davon (I. 38. 6.). Der Tempel hatte auch unterirdische Capellen (*μέγαρον*) zur Feier des Geheimdienstes. Der grosse Raum (Strabo IX. p. 355. Tzsch.), worein das Götterbild gestellt ward, heisst *σηκός*, cella (Vitruv. Praef. Lib. VII. 16.). Der Tempel war von Pentelischem Marmor, und seine Façade gegen Morgen gewendet. Jetzt ist an der Stelle ein Haufen von Trümmern [1]), und Eleusis ist ein geringes Dorf (Lefsina,

1) S. Wheler, Chandler Reisen in Griechenland, Lpz. 1777. p. 269 sqq. Saintecroix l. c. T. I. p. 133 sqq. [Zuvörderst verweise ich in Betreff dieser Oertlichkeiten und Gebäude auf den ausführlichen Text IV. p. 333 sqq. 2ter Ausg. Sodann mache ich jetzt auf folgende nöthige Unterschiede aufmerksam: 1) Es gab einen Tempel der Eleusinischen Ceres in der Stadt Athen selbst (Thucyd. II. 17.), *τὸ Ἐλευσίνιον*. 2) Zu Eleusis, welches, gelegentlich bemerkt, noch jetzt Eleusina heissen soll, war der älteste Cultusort der Kallichorosbrunnen, *καλλίχορος*, nämlich auf einem Hügel darüber (Homer. hymn. in Cer. vs. 270 sq. mit Ruhnken.). Sodann wird ebendaselbst ein abgesondertes Heiligthum angegeben, *τέμενος μυστικόν* mit einem heiligen Haine *ἄλσος*, worin der Tempel der Eleusinischen Ceres, *τὸ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Ἐλευσινίας* (Herodot. VI. 75 u. 79., Strabo IX. 375.), vermuthlich das altheiligste Gebäude. 3) Der auf des Perikles Veranstaltung von Iktinos im Dorischen Styl aber ohne Peristyl erbaute neue Tempel von ansehnlicher Grösse, so dass er mehrere tausend Menschen fassen konnte, und auch musste, weil er der ganzen Versammlung bei der grossen Mysterienfeier Raum geben musste, genannt: *τελεστήριον*, *μέγαρον*, *ἀνάκτορον*, *μυστικὸς σηκός* u. s. w. (Vitruv.

Lepsina: Pouqueville Voyage dans la Grèce, Par. 1820. T. IV. c. CXVIII. p. 118.).

Eleusis sollte seinen Namen haben vom Kommen (ἔλευσις) der Ceres, oder von einem Heros Eleusis, von dem man verschiedene Genealogien angab [1]). Noch widersprechender aber waren die Sagen von der Herkunft des Triptolemus. Man nennt verschiedene Väter desselben, unter andern heisst er bei Pherecydes Sohn des Oceanus und der Erde (Fragmm. p. 96. ed. Sturz.); gewöhnlich Sohn des Celeus; Anderes s. bei Heyne ad Apollod. p. 27. Ruhnk. ad Hom. H. in Cer. 96. 153. 450. Bildliche Vorstellungen von ihm zeigen die Stoschischen Gemmen nr. 240—243. bei Schlichtegroll I. p. 154 sqq. [Reliefs und Vasenbilder vergl. die Tafeln zu diesem Heft 3ter Ausg.] Die dankbaren Griechen erwiesen ihm göttliche Ehre; sie stellten seine Geschichte nach dem Vorbilde der Dionysiaden dar, und sangen, wie er die Westwelt beglückte, so wie Dionysos den fernsten Osten [2]). Von ihm sollte ein Eumolpus (nach Einigen nicht der Thracische), der die Weihen zu Eleusis eingerichtet, herstammen. Dass er dennoch ein Thracier gewesen, die Athener es aber aus Eitelkeit geläugnet, ist höchst wahrscheinlich [3]).

Praefat. libr. VII. p. 178. ed. Schneider. Plutarch. Pericl. cap. 13.). — Zu den neuern Schriften sind nachzutragen: Hirt Baukunst Taf. IX. X.; Unedited Antiqq. of Attika ch. 1—5., Französisch von Hittorf in den Annall. de l'Inst. IV. p. 245 sqq.; Alterthümer von Attika, übers. von Wagner, Darmst. 1829. I. 2. p. 1—61. mit den Tafeln; Raoul-Rochette, Lettres archéol. I. p. 41 sq. 166 sqq.; Leake, Die Demen von Attika, übers. v. Westermann, Braunschw. 1840, vergl. Darmst. Zeitschrift f. Alterth. 1841. nr. 138. p. 1157—1160. und Preller Demeter und Persephone p. 376. und in Pauly's Real-Encyclop. unter Eleusinia.]

1) S. Pausan. I. 38. 7. Photii Lex. p. 357. Herm.

2) S. besonders bei Dionys. Halicarn. Antiqq. Romm. I. p. 33. ed. Reisk. ein Fragment aus dem Triptolemus des Sophocles erläutert.

3) S. die am Anfang dieses Capitels nachgewiesenen Quellen und Hülfsmittel.

§. 2.

Krieg der Athener mit den Eleusiniern, der Minerva mit Neptunus, und Versöhnung für immer.

Berühmt war in der alten Attischen Geschichte der Krieg des Eumolpus und der Eleusinier gegen den Erechtheus (Plat. Menex. p. 244. A. c. 9. ib. laudd.). Die Sage brachte ihn mit der Thracischen Abkunft der Eumolpiden in Verbindung, wie folgende Uebersicht zeigt:

Erechtheus, König zu Athen,

Orithyia, vermählt mit Boreas in Thracien

Chione ‿ Poseidon

Eumolpus der Thracier

dessen Söhne
Immaradus und Keryx

von ihm das Geschlecht
der Keryken.

Hiernach war Eumolpus zwar ein Thracier, aber doch stammte er von mütterlicher Seite von den Cecropiden. Historisches liegt der Sage von dem Kriege gewiss zum Grunde; denn Thucydides erwähnt ihn (II. 15). Aber es war doch nur der *alte Streit* wieder, den nach dem Mythus Minerva mit dem Neptunus zu bestehen gehabt hatte [1]). Denn Eumolpus, Po-

1) S. Apollod. III. p. 192. Nonn. Dionyss. 37. 320 sq. 345. vergl. 36. 125 sq. 43. 125 sq. Herodot. VIII. 55. Ov. Metam. VI. 75 sqq. Au-

seidons Sohn, nimmt nur den Krieg seines Vaters wieder auf (Isocrat. Panath. c. 78. p. 273. Coray), ohnediess von den Eleusiniern zu Hülfe gerufen. Das Resultat des Kampfes war: Eumolpus und sein Geschlecht sollten über Religionsverbrechen richten, des Erechtheus Nachkommen Könige bleiben [1]). Der Krieg kostete den Erechtheus das Leben, der zuvor sogar seine älteste Tochter der Persephone hatte opfern müssen [2]). Da war Pherephatta die Würgerin in dem Hause des Erechtheus, das doch von Alters her milden 'Götterdienst geliebt haben sollte. Hier war Ceres-Proserpina, die Ackerbaugöttin, eine zornige Isis-Tithrambo. Sie ist aber auch ταυροβόλος, Stierwürgerin, wie die blutdürstige Artemis auf Tauris. Das Stieropfer, die Taurobolien, mögen wohl an die Stelle noch früherer Menschenopfer getreten seyn. Die Opferung der Tochter des Erechtheus war offenbar ein Sühnopfer. Eine Bestätigung für den allgemeinen Satz des Clemens Alex. (Strom. V. p. 689.), dass alle Mysterien mit Reinigungen und Sühnungen begannen. Reinigungs- und Sühngedichte (καθαρμούς) hatte Musäus, des Eumolpus und der Selene Sohn, verfasst [3]). Es flossen dann Mysterien, Reinigungs- und Sühnopfer in dem Mittelbegriffe τελεταί zusammen (Ruhnk. ad Tim. p. 251.).

Also auch in jenem Eumolpidenkriege brachte Ceres das Schwert. Hier ward es zum Opfermesser; denn um dieses

gustin. de Civ. Dei XVIII. Plut. Sympos. IX. 6. p. 1062. Wytt. Meursii Cecropia c. 15. de regn. Att. I. 1. 10. Bibl. d. a. Litt. u. K. IV. p. 48. Kanne Mythol. d. Griech. Einl. p. LX. Kanngiesser Grundr. der Alterthumswiss. p. 125. [Sceptisch hat seitdem über diesen Gegenstand sich verbreitet Lobeck, Aglaoph. libr. I. Eleusinia, Epimetr. I. p. 205—216.]

1) Schol. Ms. Aristid. ad Panath. p. 118. Paus. I. 38. 3. Suid. in Εὔμολπος. [Vergl. Schol. Aristid. p. 109 sq. Dindorf und über den ganzen Sagen- und Bilderkreis Broendsted, Reisen und Untersuchungen in Griechenland II. p. 223 sqq.]

2) Demarat. ap. Stob. Serm. 157. p. 552. ed. Wechel.

3) Aristoph. Ran. 1060. (1034.) ib. Schol. et intt. p. 259. ed. Beck.

Krieges willen musste das Sühnopfer geschehen. Was bedeutet nun dieser Krieg *historisch* und *physisch?* Die furchtbare Ceres ist hier nicht die Ceres-Erinnys von Arcadien, die gegen den Poseidon zürnt: sondern sie ist mit ihm im Bunde; bei den Eleusiniern ist Erde und Wasser in Freundschaft. Darum heisst Poseidon zu Eleusis Vater (s. §. 1.), Triptolemus Sohn des Oceanus und der Erde, Eleusis Enkel des Oceanus. Die Salzwasserbäche zwischen Athen und Eleusis waren der Ceres und der Proserpina heilig, und zu Athen floss der von Poseidon's Schlage hervorgebrachte Salzwasserbrunnen auf der Burg in Erechtheus Tempel, worin selbst ein Neptunus-Erechtheus verehrt ward [1]. Als nun ein Neptunischer Cerespriester, Eumolpus, den alten Streit um die Burg der Athene wieder erneuert, da wird der Persephassa ein Menschenopfer dargebracht, ein Opfer für die Mächte der Tiefe. Und *Chthonia* (Frau der Tiefe) heisst gerade die geopferte Tochter des Erechtheus, die der Despöna, der Herrscherin des Erdabgrundes, fällt, welche dann das neu drohende Ungestüm ihres Vaters Neptunus abwendet. Am Ende des Kampfes erscheinen dann die Cerealischen Religionen als die Versöhnungsmittel zwischen den Ansprüchen alter Königshäuser. Physisches und Historisches greift auch hier wunderbar in einander. Das Königthum bleibt den Erechthiden; ein Thracischer König aus dem Wasserlande wird Hoherpriester zu Eleusis. Nun werden Poseidon und Athene zum *zweitenmale* versöhnt. Schon einmal, nach den Ogygischen Fluthen, war dem Erderschütterer Poseidon, der am Uferlande nagte, Attica vom Götterrathe abgesprochen worden; doch empfing er, der Ἐρεχθεύς, sowohl als Minerva, aus der Erechthiden Hand fortdauernde Opfer. In dem Erechtheum, neben dem Tempel der Minerva Polias [2]), hatten Nep-

1) Apollod. III. 14. 1. n. 15. 1. ib. laudd. vergl. Cic. de N. D. III. 19. ib. Dav. et Cr. p. 576.

2) [S. jetzt: Das Erechtheion, von Inwood und von Quast. Berlin 1840. vergl. Schorn's Kunstblatt 1840. nr. 99. und 1841. nr. 47.]

tunus und Vulcanus, Erechtheus und Butes ihre Altäre (Paus. I. 26. 6.); und die Feuerkraft aus der Höhe und Tiefe, Minerva und Vulcanus, war mit dem Erschütterer aus dem feuchten Abgrunde durch Eine Tempelwand verbunden. Das war die *erste* Versöhnung. Dieser Streit und Friede wird fortdauernd erneuert. Der Vereiniger der Attischen Gemeinen zu einer Stadt, Theseus, ist auch des Neptunus Sohn, darum kann er die von Neptunus gesendete Landplage enden, und den Marathonischen Stier der Athene auf der Burg opfern (Paus. I. 27. 9.). Auch Hippothoon ist ein gerechter Sohn des Poseidon, wie Theseus selber; von ihm hat der Stamm den Namen, zu dem die Eleusinier gehören; Theseus aber hat dem Vater Neptunus zu Ehren die Isthmischen Spiele gestiftet [1]). Fortan sollte auch Athen nicht mehr die Beute der wilden Wasser werden. Das war seit Theseus das *Zeichen* oder der *Sinnspruch* für Athens glückliche Fortdauer überhaupt. Die Stadt des Theseus, sprach das Delphische Orakel, wird selbst in den wildesten Wellen, dem Schlauche gleich, immer oben schwimmen (Plut. Thes. c. 23. ib. Leopold p. 59 sq.).

1) Plutarch. Thes. c. 25. Hygin. fab. 273. p. 380. Stav. ib. intt.

§. 3.

Alt-Attische Priestergeschlechter — Eumolpiden, Ceryces, Eteobutaden.

Ueberall stehen wir hier auf dem mythischen Boden alter *Naturansichten*, von örtlichen Standpunkten genommen. Das nimmt mitunter aber auch eine höhere allgemeinere Bedeutung an. Musäus, des Eumolpus und der Selene Sohn, also ein Mann des Mondes, ist Stammvater der Eumolpiden [1]). Der Sohn des Musäus war der erste Hierophant gewesen. Auch das Geschlecht der *Keryken* kömmt von den Eumolpiden her (Porphyr. ap. Procl. ad Platon. Tim. p. 51.); auch Hermes gehört zu ihnen. In den Eleusinischen Mysterien stellte der Hieroceryx den Hermes dar. Nach der gewöhnlichen Sage ist Keryx Sohn des Eumolpus (s. §. 2.); die Keryken erklärten ihn für einen Sohn des Hermes und der Tochter des Cecrops, Agraulos, wodurch sie sich von den Thraciern weg zu den Aegyptiern wandten. Dieses genealogische System hat seinen Grund in Aegyptischen Naturansichten und Religionsbegriffen. Wir sehen hier Mondspriester, d. i. Kinder der Sphäre, wo die Brücke zwischen Erde und Himmel ist; denn durch den Mondskreis gehen die Seelen auf und nieder.

1) Philochori et Androtion. Fragmm. p. 102. 116. Plat. de Rep. II. p. 364. [Vgl. jetzt überhaupt: De gentibus et familiis Atticae sacerdotalibus diss. Chr. L. Bossler, Darmst. 1833. u. Darmst. Schulzeit. 1833. nr. 59 und 60.]

Hier geht der Zwiespalt an mit Fleisch und Blut; aber von hier an auch wieder das Streben aufwärts. Als Kinder des Mondes sind die Eumolpiden Mittler, Mystagogen, die aus der Tiefe als gute Sänger (εὔμολποι) von der Herrlichkeit des Götterortes singen. Die Keryken aber sind Abkömmlinge des Hermes-Anubis, der den Mond begleitet, des Thoth-Hermes, welcher der Isis zur Seite steht; des Vorläufers der Fluth, des Verkündigers des Jahressegens, der zugleich Hermes ithyphallicus ist (Cic. de N. D. III. 22.), neben dem Monde (der Proserpina). Er ist aber auch der Ceres-Proserpina (Isis) nahe als das *lebendige* Wort, und die Keryken sind die Lehrer dieses ewig lebendigen Wortes [1]).

Des Erechtheus Bruder, Butes, war Pandions des Ersten Sohn, Priester des Neptun und der Minerva, dessen Nachfolger sich Butaden nannten, während seine eigentlichen Nachkömmlinge Eteobutaden hiessen (Harpocration v. *Βουτάδ.* und *Ἐτεοβουτάδ.* ib. Gron. p. 45.), die immer gewisse priesterliche Vorrechte hatten. Aehnliche Vorrechte genoss das Geschlecht der Thauloniden, das der Pömeniden und das der Erechthiden [2]).

1) Nach Diodorus (I. 29. vergl. Athen. VI. p. 401. XIV. p. 403. Schw.) traten die Eumolpiden an die Stelle der eigentlichen Priester höherer Ordnung, wie sie in Aegypten waren, an die Stelle des Sängers, des heiligen Schreibers, des Stolisten und des Propheten; die Keryken an die Stelle der Aegyptischen Pastophoren. Diess kann man zugeben, ohne die Keryken, ein grosses Ceschlecht von mehreren Familien von verschiedenem Range, bloss für untergeordnete Priester zu nehmen. Sonst hätte der Hieroceryx nicht in den Eleusinien den Hermes darstellen können (Euseb. Pr. Ev. III. p. 117. A.), der der Wandler zwischen Himmel und Erde ist, der dem Weltschöpfer zur Seite steht, und dessen Eigenthum alle heilige Wissenschaft ist.

2) Xenoph. Sympos. VIII. 40. Heyne ad Apollod. p. 332. — Ritter's Ansicht von den Butaden, dass sie nämlich ihren Namen von dem vergötterten Religionslehrer Indiens, Buddha, haben, s. in dessen Vorhalle der Europ. Völkergesch. p. 403. — Auf jeden Fall flossen in der religiösen Ansicht des Volkes die Gränzen des Göttlichen und Menschlichen

in einander. [Ueber alle diese Geschlechter, Sagen, Heiligthümer und Gebräuche kann ich meine Leser jetzt auf das Capitel Pallas-Athene, besonders auf §. 25 sqq. oben III. 2. p. 390 sqq. — 524. 3ter Ausg. verweisen. Nachträglich will ich jedoch noch bemerken, 1) dass auch K. O. Müller, Orchomenos p. 123., dem ich übrigens nicht in Allem folgen kann, die ursprüngliche Identität des Erechtheus und Erichthonios nachgewiesen. 2) Dass der in vielen Localmythen und Denkmälern vorkommende und in der Attischen Sage mit dem Erichthonios verschiedentlich identificirte Dämon Sosipolis nach seinem Grundbegriff als ein Gott des Reichthums, Plutos, natürlich im chthonisch agrarischen Sinn zu nehmen seyn möchte (vergl. oben III. 2. p. 506. 3ter Ausg.). Einen Plutos sehen wir jetzt auf einem Relief Römischer Fabrik bei Panofka, Berlin. Terracotten Taf. XXX. 2. 3) Zu den Bildwerken, des *Erichthonios Geburt und Aufnahme* darstellend, die ich ebendaselbst p. 524. nr. 35. 3ter Ausgabe bemerkt, kommt jetzt ein interessantes Gegenstück in einem Vasenbilde von Chiusi, worin, statt des ganz menschlich gestalteten Poseidon, der fischschwänzige Nereus erscheint, wie ihn der Erklärer benannt wissen will. S. Emil Braun, Il nascimento d'Erittonio, in den Annali dell' Inst. archeol. Vol. XIII. 1. p. 91—98. und dazu die Abbildung in den Monumenti Vol. III. tav. 301. — Hierzu jetzt Nachtrag über *Demeter-Herkyna* und *Trophonios* u. s. w.]

§. 4.

Das Zeitalter der Patriarchen in der Bildersprache von Eleusis; reiner Götterdienst; Priesterthum und Königthum verbunden; die Essener und Essäer; christliche Symbolik; der gute Hirte.

Bei einem Blicke auf Asien finden wir bei dem Tempel der Ephesischen Diana Priester, die an eine sehr strenge Lebensweise gebunden waren, in der Landessprache Essener (Ἐσσῆνες) genannt; eigentliche Opferkönige. Denn Ἐσσήν bezeichnete zunächst den Bienenkönig, dann König überhaupt. Callimachus nennt sogar den Juppiter θεῶν ἐσσῆνα [1]). Besonders ist zu bemerken, dass der Name von dem heiligen und reinen Thiere, der *Biene*, entlehnt war. Königs- und Priesterwürde waren aus uralter Zeit vereint in dem ἄρχων βασιλεύς und seiner Gattin zu Athen, und in dem Rex sacrificulus zu Rom. Diese Verbindung der Königswürde mit dem Priesterthume greift tief in die Religionen des Alterthums ein, und hat sich, wie manche andere Begriffe, Erinnerungen und Bilder der Vorzeit, bis in das Christenthum herab unwandelbar erhalten. Mit Recht hat auch Spanheim (ad Callim. l. c.) bei den Essenern zu Ephesus an die Jüdischen Essäer (Ἐσσαῖοι oder Ἐσσηνοί) erinnert.

1) Hymn. in Jov. 66. ib. Schol. vergl. Hesych. I. p. 1466. Alb. Zonaras p. 877. Etymol. Gud. p. 213. Orionis Etymol. p. 61. 12. Etymol. M. p. 383. Sylb. [Der Phrygische Name für König war βαλήν, βαλλήν, welches auch im Dialekt der Thurier üblich gewesen seyn soll. S. Jablonski de ling. Lycaon. p. 66., der es vom Asiatischen Bel ableitet; vgl. Blomfield ad Aeschyli Perss. 663. und Euphorion p. 169. ed. Meineke.]

§. 5.

Fortsetzung. Die Biene und der Honig im priesterlichen Sinn und Gebrauch; Juppiter-Aristäus.

Von den Bienen und deren Eigenschaften wussten die Alten Vieles zu sagen. Oben schon haben wir von den Melissen, den Nährerinnen des Cretensischen Zeus und des Juppiter Aristäus auf Ceos, gesprochen [1]). Milch und Honig, oder der Extract der feinsten Theile daraus, war die Kost der Götter (Porphyr. de Antro Nymph. c. 16.). Durch Honig schläferte Juppiter seinen Vater Kronos ein (Porphyr. l. c.). Wer durch Honig eingeschläfert worden, glaubten die Alten, erwacht schwer wieder [2]). Der Honig hat Heilkräfte (s. die Stellen der Alten bei Bochart Hieroz. IV. 4. p. 230. vergl. p. 507 sqq.); er benimmt den Augen die Dunkelheit [3]). Der alten Pythagoreer Mahl bestand in Brod und Honig (Mahne de Aristoxeno p. 40. ib. laudd.). Honig war auch eine *Kost der Könige* [4]). Die Bienen besitzen die Kraft, jedem Sturme

1) S. II. 213. 585 sq.

2) Jambl. apud Photium Cod. 94. Coel. Rhodigin. Lectt. L. XII. 65. XV. 27. ed. Par. 1517. [vgl. Ibycus ap. Athen. II. 39. b. p. 148. Schwgh. s. Ibyci Fragg. p. 127. Schneidewin., welcher dem Honig den 9ten Theil der Lieblichkeit der Ambrosia beilegt. Pindar. Pyth. IX. 113. nennt den Honig den 10ten Theil der Unsterblichkeit.]

3) Dioscorid. 2. Seren. Sammonic. cap. 13. p. 43 sq. ed. Ackerm. Plin. H. N. XXIX. c. V. n. XXXI. p. 509. Hard.

4) Das sieht man aus Bibelstellen und aus Iliad. XI. 630. ib. intt.

Trotz zu bieten (Aelian. H. A. XVII. 35. ib. Scheid.); sie haben eine Vorempfindung des Wetters (ib. V. 13.); Sinn für Wohllaut und Rhythmus (ib. vergl. Plin. H. N. XI. 20. Ov. Fast. III. 739.); Muth und Geschicklichkeit sich zu vertheidigen (Aristot. H. A. IX. 40. Aelian. l. c. XVII. 35. Plin. l. c. VIII. 58. XI. 18.); sie haben Abscheu gegen Leichname (Bochart l. c. P. II. L. IV. c. 10. p. 503 sq.). Die Alten preisen besonders auch die Ordnung der Bienen; sie wurden ein Bild der Staaten- und der ehelichen Verbindung [1]).

Nach diesem Allem werden wir begreifen, warum die Alten die Biene mit ganz besonderer religiöser Contemplation betrachten, sie als das königliche Thier, als das Bild des stillen Fleisses, der Ordnung und des schönsten Strebens nahmen, und mancherlei Vorbedeutung in ihnen fanden (Artemidor. II. 22. p. 175. Reiff.), dass sie es als des göttlichen Geistes besonders theilhaftig ansahen (s. Bochart l. c. pag. 515 sq. ib. laudd. besonders Virg. Georg. IV. 219 sq.). Die *reine* und *weise* war die Biene in dem Urtheil der Vorzeit (s. Manuel Philes de animal. propr. c. 28.); und so spielt auch in den Mythen derselben ihr Name fort. Melissa ist Juppiters Amme; Melisseus, der Creterkönig, ordnet Juppiters Dienst an (Hygin. Poet. Astr. II. 13. p. 448. Stav. ib. intt. Böttiger. Amalthea I. p. 22.); ein Sohn Juppiters heisst Meliteus (Antonin. Liberal. c. 13.); heilige Bienen bewachen die Grotte, wo Zeus geboren ist (ib. c. 18.). Juppiter war als Aristäus zu Ceos selbst Bienengott und Bienenvater, Weissager und Beherrscher von Wind und Wetter; er ist der trefflichste

1) Ueber die Bedeutung ihres Namens im Ebräischen und Lateinischen s. Bochart Hieroz. p. 502. Lennep. Etymol. Gr. p. 879. im Griechischen Etymol. M. p. 577. Eustath. p. 773. Zonaras p. 1344. Tittm. — [Jetzt muss ich meine Leser noch aufmerksam machen auf *Wolfg. Menzel's* Mythologische Forschungen und Sammlungen I. Stuttg. u. Tüb. 1842, worin der geistreiche Verfasser unter nr. III. p. 171—234. eine sehr lesenswerthe *Monographie der Biene* gegeben hat.]

(Ἀριστᾶιος, ἄριστος) und die Biene selbst das beste Thier [1]). Es meidet alles Niedere. Zwar ist es aus dem Stiere geboren (βουγενές) und führt mit der Seele, die ins Fleisch kommt, denselben Namen; allein es denkt auf die Rückkehr, wie es denn immer die Heimath liebt. Ein anderer Bienenvater heisst auch Aristomachus (ein vortrefflicher Streiter) [2]), der 58 Jahre diesem wunderbaren Geschöpfe zugesehen hatte.

1) [Auf der Insel Ceos erbaute Aristäos dem Ikmäischen Zeus einen Altar; ja beider Verehrung vereinigte sich dort und an mehrern andern Orten. — Mehreres über diesen Zeus-Aristäos, auch Apollon Aristäos, bei Broendsted, Reisen u. Untersuch. in Griechenland p. 42 sqq.; ferner in meiner Schrift Zur Gemmenkunde p. 114 u. 198 sq.; endlich in der Symbolik I. 1. p. 32., besonders p. 33. und III. 1. p. 156 sqq. dieser 3ten Ausg.]

2) S. über ihn Plin. H. N. XI. 9. p. 594. Hard. und XIII. 24. Ovid. Fast. III. 739 sqq. die Abb. zur S. u. M. T. LVI. 2. und Erkl. p. 51. 2ter Ausgabe.]

§. 6.

Aelterer reinerer Götterdienst. — Die Biene Symbol des edelsten Kampfes.

Zu diesem Symbole wird die Biene als Kämpferin für ihren Staat, als glückliches Zeichen für Kriegsleute, und weil sie sich der Materie entwindet, der Fäulniss und Verwesung widersteht, und Alles meidet, was niederzieht und beschwert. Darum ist sie dem Menschen das Vorbild des *besten Kampfes*, des Entsagens und der Reinheit; sie ist der *Geist* in der *Materie*. Daher heissen die Seelen, die wieder zum Göttlichen zurückkehren wollen, μέλισσαι. Der Honig ist des Todes Bild und wird den chthonischen Göttern geopfert: denn er löset und wiegt in Schlaf und Tod ein; und es ist ja uralte Lehre, dass der Tod süss, das Leben bitter sey. Darum und aus Gründen, die aus dem angegebenen Wesen der Biene fliessen, gehört die Biene auch recht eigentlich der Ceres und Proserpina zu. Aristäus aber, des Zeus oder des Apollo Sohn, oder vielmehr Zeus und Apollo Nomius selber, ist in uralten Liedern einer der Stifter des gesittetern menschlichen Lebens, der Geber natürlicher Wohlthaten, der Stifter von Heiligthümern. Er ist erster Pflanzer, erster König, erster Priester, erster Schützer und Nährer [1]). Das waren Griechi-

1) Ueber den ganzen Mythus s. ausser dem oben im dritten Buche Angegebenen, Pind. Pyth. IX. 113. ib. Scholl. Diod. Sic. IV. 81. Schol. Apoll. Rhod. II. 500 sqq. [Vergl. die Nachweisungen in der vorletzten

sche Erinnerungen an Priesterkönige ihrer Pelasgischen Vorzeit, wohin auch Poseidon Erechtheus gehörte, Eumolpus und Keryx. Nach der *Griechen* Sage hatten *sie* solche Könige und Lehrer den Völkern geschickt, wie den Libyern den Sonnensohn Aristäus. In Wahrheit aber hatten die Morgenländer in das Europäische Dunkel solche Lichtsöhne gesendet. Sie waren aus den Sonnenländern gekommen; mit ihnen aber auch die Brandmänner. Aethiopien hat seinen Sonnentisch, wo nach der Sage des Volkes ohne die Sorge der Menschen täglich Speisen bereitet stehen (Herodot. III. 18. Paus. I. 33. 4. ib. intt.). Zeus geht zum Mahle bei den unsträflichen Aethiopen (Iliad. I. 422.): das ist ein poetischer Nachhall von Jahresfesten aus einem der Stammländer Griechischer Religionen. Geordnete Zeiten und jährliche Wohlthaten waren mit dem Gedanken an Aethiopien verschmolzen. Von dorther war mit den Priestercolonien Juppiter-Ammon nach Oberägypten gekommen. Bildwerke an den Tempelwänden stellten die grossen Wohlthäter vor Augen. Von da kamen sie in das Lied der Dichter. Herodotus berichtet uns, wie das Volk von ihnen erzählte. Homerus, Hesiodus und Andere setzten die ehrwürdigen Bilder in den Sinn des Griechischen Epos um. Ein solcher Priesterkönig erscheint im alten Testamente (1. B. Mos. XIV. 18 sqq.) in der Person Melchi-zedeks (Königs der Gerechtigkeit) zu Salem (in der Stadt des Friedens). Er speiset, tränket und lehret, er betet und segnet, und empfängt von den Kriegern den Zehnten ihrer Habe. Dieser erscheint uns in einfacher, stiller Grösse. Die Griechen hätten aus seiner Erscheinung gleich ein wortreiches Mährchen gebildet, wie sie es mit der Geschichte des Priesterkönigs *Anius* machten [1]); durch welche Eigenheit

Anmerkung zu §. 5. Hier verweiset Guigniaut, wegen der Sage von einer Sardinischen Colonie des Aristäos und des Dädalos (Diodor. IV. 81 sq.), auf das treffliche Werk des Herrn von della Marmora Voyages en Sardaigne I. p. 1 — 10. ed. sec.]

1) S. die Erzählung beim Diodorus Sic. V. 62. ib. Wess. Virg. Aen.

denn überhaupt ihr Mythus eine Verdunkelung heiligerer früherer Geschichte wird. Dieser Anius ist, obgleich von Geburt aus ein Mann des Kummers (ἀνία), als Sohn des Apollo ein Mann des Segens und der Lehre, der den Deliern aus der Meerestiefe heraufsteigt und, wie *Aristäus* denen von Ceos, ein Heiland wird. Wenn nun dieser *Bienenvater* als Gesetzgeber und Lehrer, als König und Priester, als Speiseherr und Segner erscheint; so begreifen wir auch, wie in Ephesus, dem Sitze alter Religionen, Artemispriester Ἐσσῆνες heissen können. *Bienenkönige* heissen sie, weil die Biene ein nährendes, reines, sinniges, still wirkendes, Ordnung liebendes, aber auch streitbares Thier ist. Darum heissen auch die Cerespriesterinnen, so wie die der Ceres geweihten Frauen *Melissen* [1]). Der Name erinnerte jeden Unterrichteten an jene Traditionen von einem reinen Gottesdienste der Vorzeit. Es war ein Name von glücklicher Bedeutung. Die Fülle des Segens, der Weisheit, der Unschuld und Gerechtigkeit war damit bezeichnet. *Bienenweg* wie Stierweg waren Pfade der ältesten Cultur [2]). Die Patriarchen der Vorzeit waren ihn

III. 80 sqq. dazu der Excurs von Heyne p. 470. Pherecyd. Fragmm. p. 223 sq. ed. Sturz. Schol. Lycophr. 570. p. 681 sq. ed. Müller. Suid. v. ταυροπόλον III. p. 435. Kust. Conon. Narrat. 41. vergl. Welcker in der Zeitschr. f. Gesch. d. a. K. I. 1. p. 11.

1) Callim. H. in Apoll. 110. ib. Spanh. Porphyr. de Antro Nymph. c. 18. Schol. Theocr. XV. 94. Hesych. T. I. p. 566. Alb. [Lobeck, Aglaoph. p. 817. leitet dagegen den priesterlichen Namen Μέλισσα von μελίσσω, μειλίσσω, propitio, ich sühne, ab.]

2) Die Allegorie sagt: Aus dem verwesenden Stierleibe geht die Biene hervor, d. i. aus der irdischen Materie, deren Bild der Stierleib ist; aber ihr Flug und ihr Naturell erhebt sie über die Materie; sie kehrt zur Gottheit zurück, deren Theil sie war der Seele nach. Also soll der Mensch, dem Leibe nach auch von irdischem Stoffe genommen, durch immaterielles Leben sich denselben Rückweg gewinnen. — Das sind Persephonische Reste reiner Mithraslehre. — Ueber die Verbindung des Stiers und der Biene auf Münzen und ihre mysteriöse Bedeutung s. auch Stieglitz Archäol. Unterhh. II. Abth. p. 195 sq.

gewandelt. Zeus der Bienenvater und Stiergott und seine Söhne und Priester Osiris-Dionysos und Aristäus; Ceres auch, die Mutter und Seele der Erde, und ihre Melissen. Eine Honigfrau ist auch die Artemis-Brito, die *Süsse* (s. oben), und auch von der Süsse benannt der mädchenhafte Knabe Bacchus-*Briseus*. Auch Polyidus, der Seher mit dem hellen Auge, war ein Mann des Honigs, dessen Gebrauch die Augen klar macht. Alle Lehrer und Lehrerinnen, die auf dem Stierpfade oder Bienenpfade zu den Völkern herüber wandeln, bringen die alte Lehre der Weihen des Zeus von Creta mit, der der *Linde* und *Bittere* (*ἤπιος πίκος*) heisst: Süss und bitter ist des Menschen Theil, hart und sanft, lind und herbe. Aus diesen Curetischen Weihen kamen die bildlichen Lehren. Honig und Wein hiess so viel als Nüchternheit und Rausch, Maass und Uebermaass; Schweine und Fleisch vom Schweine: Fleischeslust, thierischer Trieb, Wust und Fäulniss und Verwesung. So versteht es Socrates auch in der Fabel von der Circe (Xenoph. Memorab. I. 3. 7.). Der Bitterkeit Bild ist die Galle, die man auch bei Opfern brauchte.

Aber die Bienennymphen der Ceres sind auch Nährmütter, wie diese selbst. Sie wirken im Stillen Erquickendes, wie die Bienen. Die *Drohnen* dagegen sind ein Sinnbild der trägen unnützen Menschen (Hesiod. Ἐργ. 302. al. 279.); aus dem Aase des Rosses geboren (Serv. ad Virg. Aen. I. 435.), wie die Bienen aus dem Stiere. Und wie Ceres anfangs mit dem Rosse der Fluthen ringt (s. oben), so kämpfen die Bienen gegen diese Rossgeburt (Virg. Georg. IV. 168.); und so standen auch die *Melissen* mit ihren guten Gaben in der Mysterienlehre den *Danaiden* mit ihren zerbrochenen Wasserkrügen gegenüber. Weisheitliebend aber und kriegliebend, sanft und streitbar, hart und mild müssen alle die seyn, die dem Cerealischen Gesetze folgen: hart besonders im Entsagen und im Ueben, damit sie abwehren können, wenn es gilt, Ungesetz und Rohheit, und vertheidigen die Heilsordnung ihrer grossen Götter. Diese Regel galt in alten Tempeln der

Völker; in Creta, zu Dodona, in Indien und Aethiopien üben sich in strenger Lebensart die Weisen und Priester. Auch in Indien finden wir die Biene, dem Krischna geweiht, oft vorgestellt, wie sie diesen Gott umflattert oder über seinem Haupte schwebt (Jones, Asiat. Abhh. I. p. 226. [vergl. jetzt W. Menzel, Mytholog. Forschungg. I. p. 194 sq.]

Die vom Zeus *gold*farbig gemachte Biene, diess gerechte und arbeitsame Thier, ist zwischen das *goldne* und *eherne* Geschlecht, nach der Ansicht des Alterthums (Virg. Georg. I. 131. IV. 1. ib. Voss.), in die Mitte gestellt, um die himmlische Gabe guter Götter, als einen Nachlass von jenem, diesem zu überliefern. Heissen die Bienenkönige zu Ephesus Ἐσσῆνες, so sollte dieser Name an den Bienenzögling Juppiter erinnern, der ausdrücklich auch so hiess [1]). Der grosse Götterkönig steht auf der Gränzscheide der Zeiten. Das goldne Alter, die Zeit des *gemeinsamen* Besitzes, ist geschlossen. Aber Gerechtigkeit im *Vertheilen*, Mässigung, Weisheit sind Erbgüter der frommen Menschen aus dem goldenen Zeitalter herüber. Die Priester und Könige sind als gerechte Vertheiler bestellt, sie sollen Abbilder seyn jener Dämonen, die man auch in Wort und Begriff als Vertheiler kannte; deren Amt es ist, die aus dem Göttersitze herabkommenden Seelen in Leiber zu vertheilen, die Plato Hüter und göttliche *Hirten* nennt, und die ein Vorbild waren für das Volk, nicht leiblich bloss im Leibe zu leben, sondern in edlerem Bestreben und edlerer Sorge.

1) S. über Juppiter, Bacchus und andere Bienenzöglinge Böttiger in der Amalthea I. p. 20 sqq. vergl. p. 62 sqq.

§. 7.

Erzklang; Cerealischer Weg der Seelen und der Siedler.

So strebt das eherne Geschlecht dem goldenen nach. Die Männer des Erzes auf Creta holen Honig von Juppiters Wiege, und die Cureten führen um das Götterkind und seine Amme, Melissa (womit die eherze Zeit beginnt), ihre Chöre auf. Damit Kronos des Knaben Wimmern nicht höre, schlagen sie Speer an Schild und bewegen sich in reissendem Tanzschritte [1]). Das sind Planetentänze, wie man sie auch in Samothrace sah, und wie sie zu Sparta länger üblich geblieben. Aber es waren Kriegstänze zugleich, die zum Kampfe vorbereiten sollten. Die Planetengötter haben aus den Tiefen der Erde Erz hervorgewirkt, und die Cureten sind ihre Arbeiter und Priester. Ihre Feinde sind die Kinder der Erde, die ungeschlachten Titanen. Melissa aber, des Zeus Amme, hat, wie die Bienen selbst [2]), an dem geordneten Klange und Chore Wohlgefallen; denn dieser rettet ihren himmlischen Pflegesohn.

Das Erz war von Alters her dem Dienste der Götter geweiht [3]). Erzhörner, durch ihre gekrümmte Gestalt dem Monde befreundet, wurden im Dienste der Cybele gebraucht.

1) S. die Abb. zur S. u. M. T. XXXVIII. nr. 1. 2ter Ausg. Böttiger's Euhemeristische Ansicht s. in der Amalthea I. p. 58 sq.

2) Virg. Georg. IV. 64. 210. ib. intt.

3) Serv. ad Virg. Aen. I. 448.

Der Luna war, wie der Biene (deren Namen sie auch nach Porphyr. de A. N. c. 18. führte), der Klang des Erzes angenehm. Sie ist als Hecate alles Zaubers Mutter: aber sie kann auch durch Zauberkünste gebannt und auf die Erde herabgezogen werden (Aristoph. Nub. 749. ib. intt.). Hörnerschall und Geschrei aber rettet den Mond aus dem Kampfe [1]). Auch in den *Cerealischen* Religionen findet sich der Gebrauch von Erzklang, und zwar in einer sehr sinnigen Bedeutung. Das Becken schlug der Hierophant, wenn man die Kore ruft (*τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης*, sagt Apollodorus beim Schol. ad Theocr. Idyll. II. 36. vergl. Apollodori Fragg. p. 401 sqq. Heynii.) oder (wie man auch übersetzen kann) wenn Kore um Hülfe ruft. Im ersten Falle haben wir gleichsam ein Geläute des Aufgangs (Frühlingswiederkehr), im zweiten ein Todtengeläute. Erzruf und Erzklang finden wir überall im Alterthume: bei wandernden Griechischen Colonien, bei der Aegyptischen Memnonssäule, bei den Beckenorakeln, bei den Phrygiern, wenn sie ihren Attys im Frühling mit Hörnern und Becken rufen, bei dem Tubilustrium der Römer (am 23. März). Glück dem neuen Pflanzer, Glück dem Ackerbauer, Glück dem Krieger klang der Erzklang. Aber auch Heil dem frommen Todten sollte er bedeuten. Denn, sagt Apollodorus (a. a. O.), wenn zu Lacedämon ein König gestorben, pflegten sie das Becken zu schlagen. Auch wenn die Sonne mit dem scheidenden Jahre in das winterliche Dunkel niedertaucht, gibt das tönende Erz das Zeichen; so wie es ein

1) Virg. Ecl. VIII. 69. ib. intt. Tacit. Ann. I. 28. ibiq. Lips. Ovid. Metam. VII. 207. ibid. intt. Juvenal. Sat. VI. 442. ibid. Ruperti. Dieser Aberglaube herrschte noch nach Augustus Zeit bei den Römern. Er beruhte aber auf alten Naturansichten und hing zusammen mit achtbaren Instituten. Daher ging er selbst in der christlichen Religion nicht ganz aus, wie das Glockenläuten zur Abwendung des Wetterschadens und andere Gewohnheiten beweisen. — Auch Amerikanische Völker machen Lärm und Getöse bei Mondsfinsternissen. S. Gesch. d. Länder u. Völker von Amerika II. Th. p. 849.

Geläute für die wandernden Seelen war, auch das Anklingen des Erzes für ein Reinigungsmittel überhaupt galt (Apollod. l. c.), das sie entzauberte von der Macht der finstern Dämonen auf dem langen Wege der Wanderung. So lange die Seelen wandern, so lange tönt, meldet eine Sage, das Erz zu Dodona, wie die Glocke der Ceres tönte, so lange die Tanagräischen Pflanzer wandern sollten (Ruhnk. ad Vellej. I. 4. 1.). Der Erzklang richtet den Lauf der Bienen, der Völker, der Seelen. Die Biene ist Vorbild und altes Symbol der Colonien [1]); und Bienen heissen auch die Seelen, die sich rein erhalten und auf die Rückkehr denken (Porphyr. l. c. p. 19. ed. Rhoer.).

1) [— Vgl. v. Stackelberg, Der Apollotempel zu Bassae, p. 126 sqq. — Menzel a. a. O. p. 216. bringt einen Spruch der amerikanischen Wilden bei, welche die Bienen „die Vorläufer des weissen Mannes" nennen, weil sie *Erfahrungen* gemacht, dass die Bienen den Ansiedelungen der Europäer vorherziehen.]

§. 8.

Die Essener und Essäer. Name und Ursprung derselben.

Essener also heissen die Opferpriester zu Ephesus, welche Stadt, wie noch mehrere, die Biene auf ihrem ältesten Gelde führte [1]). Einen ähnlichen Namen führte eine Secte der Juden, die Essäer, die man schon öfter mit den Essenern zusammengestellt hat [2]). Der Name ist vielfach gedeutet worden: die Frommen, Reinen, die Stillen, die Propheten. Auf jeden Fall ist der Name nicht Griechisch [3]); auch gibt es bestimmte Gründe anzunehmen, dass der Priesterorden der Essener, wie sein Name, Oberasiatischen, vielleicht bestimmt Persischen Ursprungs ist. Zu Ephesus fanden wir auch schon einen andern Persischen Priesternamen, den der Megabyzen (s. oben II. p. 597.).

1) S. Stieglitz Archäolog. Unterhaltt. II. p. 194 sqq.

2) Quellen: Philo Quod omn. prob. lib. p. 876 sq. p. 457 sqq. Mangey. und de vita contempl. p. 891. p. 473. Mang. Josephus de B. Jud. II. 8. 13. p. 165. Haverc. Antt. Jud. XV. 10. XVIII. 1. p. 776 sq. u. p. 871 sq. Haverc. Euseb. Pr. Ev. VIII. p. 379. IX. p. 404. Porphyr. de Abst. IV. 11 sqq. p. 331 sqq. Cyrill. contra Julian. V. p. 180. Spanh. Epiphanius Haeres. XIX. p. 40. Plin. H. N. V. 17. Chrysostom. in Acta Homil. XVIII. Suid. v. Ἐσσαῖοι [aus dem Cedrenus, s. Suid. p. 1287 sq. und p. 1456. Gaisford, vergl. L. Dindf. in Stephani Thes. Didot. p. 2097 sq.], Zonaras Lex. Gr. I. p. 877. Vergleiche Bengel üb. den Essäismus in Flatt's Magaz. f. christl. Dogm. und Mor. VII. St. p. 126 sqq. [und jetzt die neuern Kirchenhistoriker Neander, Gieseler u. A.]

3) Ueber Namenableitungen s. Eustath. p. 1625. lin. 34. Tittmann ad Zonar. I. p. 878. Bentley ad Millium p. 491. ed. Lips. Coray ad Heliod. Aethiop. VI. p. 219. – Priesternamen sind sehr oft orientalisch.

§. 9.

Fortsetzung. Die Jüdischen Essäer.

Bestimmter weisen schon die Essäer der Juden nach Oberasien, vielleicht auch nach Persien hin. Wahrscheinlich ist es, dass beide Namen und Institute aus Einer Quelle geflossen sind. Doch muss bei den Jüdischen Essäern Mehreres gesondert werden. Wahrscheinlich war ihre Entstehung eine Folge des Babylonischen Exils, wo die Juden Oberasiatische Religionsideen kennen lernten. Wenn Hugo Grotius (Epist. 552.) den Pythagoras aus der Essäischen Schule hervorgehen lässt, so hat diess in so fern einen guten Sinn, als der Essäismus nur ein neuer Zweig einer morgenländischen Philosophie und priesterlicher Lebensart ist, die schon in früherer Vorzeit bis tief in die Abendländer ihre Strahlen verbreitet hat. Das zeigen die Orphiker in Thracien, die Cureten auf Creta, und die Essener zu Ephesus. Nur der Weg war verschieden und die nächste Quelle, aus der die Einen und die Andern schöpften.

Den Jüdischen Essäern warf man vor, sie seyen *Sonnendiener* (Joseph. l. c.). Salmasius (Exercitt. Plinn. p. 611 sqq.) hat gezeigt, dass sie eigentlich einen höchsten Gott angebetet haben (vergl. auch Brucker Hist. crit. philosoph. II. p. 768.). Aus dem Josephus geht hervor, dass sie den Aufgang der Sonne mit Ungeduld erwarteten, und ihn durch Gebetsformeln zu beschleunigen suchten. Da wir jetzt die Zendschriften haben, so ist uns das gar nicht mehr räthselhaft, und wir

wissen, wie wir die Nachrichten des Josephus zu nehmen haben [1]). Jener hohe Begriff vom Lichte drückte sich, wie bei den Parsen, und jetzt noch bei manchen Christen des Orients (Hyde de Relig. vet. Pers. c. I.), auch in den gottesdienstlichen Handlungen der Essäer aus, ohne dass sie die Sonne selbst zum Gott machten. Ganz Persisch ist auch das sorgfältige Verhüllen des Leibes bei den Essäern, die Enthaltung von Fleischspeisen, die Absonderung des Gemeinen vom Gottesdienstlichen, ihr Stillschweigen und Anderes, das uns auch wieder an die Pythagoreer erinnert; z. B. ihre symbolische und allegorische Lehrart, ihre Vorliebe für weisse Gewänder, ihre Lehre von der Nichtigkeit des Leibes und der Unsterblichkeit der Seele: alte Lehre, die wir auch bei den Aegyptiern und Orphikern gefunden haben. Als ein solcher Essäer, abgewendet von der Sinnenlust, tritt auch der *Vorläufer* Christi, *Johannes der Täufer*, auf, der ganz jener strengen und reinen Priesterregel der Vorwelt folgt (Matth. III. 4. Marc. I. 6. ib. intt.). Sein Rock aus Kameelhaar war die Tracht, der Honig, seine Speise, die Nahrung der Könige und Priester von Persien [2]).

Der Gebrauch des Honigs erhielt sich auch in den Kirchen der *Christen*, wie in den heidnischen Tempeln, und auch die *Biene* verschwand nicht ganz nach ihrer alten bildlichen Bedeutung [3]). So hatten auch die Mithrasmysterien auf christliche Festgebräuche Einfluss. Ja es traten sogar selbst unter den Franken noch die *Bienen* neben dem *Stiere* bedeutsam hervor, wie sich bei dem im J. 1653 zu Doornik, Tournay, entdeckten Grabe des Königs Childerich I. gezeigt hat [4]);

1) S. oben II. B. 3. Cap. — Vergl. Zendavesta Anhg. II. nr. 89. 20. III. nr. 50. 217. II. nr. 9. Bundehesch II. Izeschne H. I. II. H. 87. 2. nr. 91. u. a. m. Orten.

2) S. Brissonius de reg. Pers. princ. p. 176. 497. 700. u. a.

3) S. Io. Diaconus bei Mabillon in Museum Italicum T. I. 2. p. 69 sqq.

4) S. Chifflet Anastasis Childerici regis, Antv. 1655. Man hat meh-

und man weiss wirklich aus Schriftstellern und Denkmalen, dass die Mithrasgebräuche auch unter den Franken Eingang gefunden haben [1]).

rere verunglückte Deutungsversuche. [— Weiter verbreitet sich jetzt darüber W. Menzel a. a. O. p. 198. sqq.]

1) Ueber die Fortpflanzung alter Symbole und Gebräuche, ihr Eintreten ins Christenthum und ihre Läuterung durch dasselbe s. Ficoroni Gemmae antt. literatae, Rom. 1757. Arringhi Roma subterranea, Par. 1759. Fabricii Bibliogr. antiquaria ed. Schaffshausen p. 412 sqq. *Stark*, Gesch. der christl. Kirche des ersten Jahrh., Berl. 1779. 3 Bde. dess. Tralatitia ex gentilismo in relig. christ., Regiomont. 1774. Ferner Wernsdorf zum Himerius, Heyne über die Kunstwerke in Constantinopel, Böttiger üb. d. Malerei, mehrere Abhandlungen von Münter, Millins Reise in den Süden von Frankreich, seine Monumm. inedd., Artaud Voyage dans les Catacombes de Rome, Agincourt Hist. de l'art par les monumens, Cigognara Storia della scultura; die Werke von Augusti, Nitzsch, Lücke, Raoul-Rochette und Andern über die christlichen Alterthümer. [Dazu kommen jetzt: Böttiger, Ueber den Sarkophag Pamphili, in dessen Ideen zur Kunstmythologie, herausgegeben von Jul. Sillig, II. p. 363 sqq. 540 sq.; Raoul-Rochette, Monuments ined. p. 56 sqq. und besonders Dessen drei Memoires sur les Antiquités Chretiennes und mein Bericht in den Heidelb. Jahrbb. d. Lit., betitelt: *Schriften christlicher Philosophen über die Seele.*]

§. 10.

Schluss. Das christliche Symbol des guten Hirten.

Als ein Beispiel alt-christlicher Symbolik kann das Bild des *guten Hirten* gelten, welches in den Abb. z. S. u. M. T. VII. nr. 2. 2ter Ausg. mitgetheilt ist. Bekanntlich spielt es auf die Stelle Joh. X. 11 sqq. an. Christus, ganz im Hirtenkleide, trägt ein Schaf auf seinen Schultern zu der Hürde. Sieben Schafe sind zu seinen Füssen, sieben Sterne über seinem Haupte. Die Arche Noah's, den Vätern ein Bild der Kirche, steht zur Seite des Hirten, darauf die Taube. Jonas, das Bild der Auferstehung, kommt in zweierlei Lagen vor. Auf der einen Seite speiet ihn der Fisch aus, auf der andern ruht er im Schatten seiner Pflanze. Sonne und Mond oben zeigen in ihren Gestaltungen Ueberreste alter Vorderasiatischer Bildnerei. Der Sonnengott hat eine Strahlenkrone, die Luna den Schleier der Nacht. Die Taube vor ihr macht sie zu einer wahren Pherephatta d. i. Proserpina als Taubenpflegerin. Hier ist noch viel Heidnisches. Und wirklich gaben die Römer den Juden und Christen Sterndienst schuld (Spencer ad Orig. c. Cels. p. 344. Cuperi Harpocrates p. 112. besonders Vieles hat zusammengestellt Cortholdt in seinem Paganus obtrectator p. 273—318.). Das Ganze deutet an, wie der gute Hirte die verlorene Seele zurückbringt, und zum Sternenchore der himmlischen Gemeine versammelt.

§. 11.

Excurs. Juppiters Tod und Grab; Juppiter Picus.

Ἥπιος πίκος oder πῖκος heisst Juppiter (bei Nicetas Epithet. Deorr. in den Meletemm. I. p. 18.), der *Linde* und *Scharfe*. Der Scharfe heisst er als Aegisführer (Αἰγίοχος), also als der Blitzende [1]. Die Aegis ist das Fell der Ziege Amalthea, das ihm bald als Panzer, bald als Schild dient. Die nährende Ziege, die den Juppiter mit *milder* Kost gespeist, war weiss und schön, aber dabei so fürchterlichen Anblicks, dass die Titanen, die ihn nicht zu ertragen vermochten, die Erde baten, sie zu verbergen [2]. Diess ist ein astronomischer Satz von der leuchtenden, Regen und Sturm bringenden Capella im Fuhrmann mit ihren Böcklein, die bei den Alten ein rauhes, den Schiffern furchtbares Gestirn hiessen (s. Pfaff de

1) Ueber die Aegis des Zeus und der Minerva s. Spanheim ad Callim. H. in Jov. 49. Winckelmann Monum. I. nr. 9. Schlichtegroll Auswahl Stoschischer Gemmen I. 94. Facius über die Aegis, Erl. 1774. Böttiger Kunstmythol. des Zeus p. 57 sqq. [s. jetzt Bd. II. p. 88 sq. p. 225 sq. nach Sillig's Ausg.] dess Amalthea I. p. 18 sqq. [und Hoeck, Kreta I. p. 177.]

2) Eratosth. Cataster. 13. p. 10. ed. Schaubach. Hygin. Poet. Astron. II. 13. p. 449. Stav. Diese Dichtung beruht auf dem Grunde eines uralten Symbols. Die Ziege Amalthea nährt den Juppiter mit Milch und schützt ihn mit ihrem Felle. Auf dasselbe schreibt er seine Rathschlüsse und Orakel. In erster Eigenschaft wird Amalthea zur Amme und süssen Nymphe, in der zweiten zur schrecklichen Kriegsgenossin, in der dritten zur weissen Frau und weisen Sibylle.

ortt. et occass. siderum p. 85 sq.). Die weisse, glänzende Ziege und die dunkeln Wetterwolken, die schimmernden Böcklein und die schreckhaften Windstösse waren sehr natürliche Gegensätze, aufgefasst von der naiven Phantasie alter Völker. Im Geheimdienste zu Athen wurden diese Bilder in weiterer Bedeutung genommen (s. den Wink bei Herodotus IV. 189.). Auch das Schreckensgesicht der Libyschen Gorgone auf dem Ziegenfelle gehört in diese Bilderreihe. Deutlicher tritt das Mysteriöse in der Geschichte des Bacchus hervor. Als Athamas rasend geworden, und Ino im Meeresgrunde war, verwandelt Zeus den Dionysos in ein *Böcklein* (ἔριφος), das Hermes zu den Nysäischen Nymphen trägt, die als Hyaden im Stier am Himmel glänzen. Der astronomisch-mystische Sinn dieser Dichtung ist schon oben angedeutet. Heil und Verderben sehen wir auch hier bei einander. Unter Blitz und Donner stirbt Semele, damit der Sohn des Donnergottes im Feuer und Sturmwind aufgehe. So fabelte Thebä. In seinem andern Vaterlande, Creta, wo Zeus geboren war, sollten auch beide, Sohn und Vater, gestorben seyn. Die Creter zeigten Juppiters Grab auf ihrer Insel. Darum heissen sie bei allen rechtgläubigen Juppitersverehrern Lügner [1]). Pythagoras sollte dem Zeus selbst die Grabschrift gesetzt haben, wie dem Apollo. Sie wird verschieden angegeben. Nach Suidas (III. p. 109. Kust.) hiess sie: *ἐνθάδε κεῖται θανὼν Πῖκος ὁ Ζεύς*. Picus, auch Zeus genannt (lautet die Nachricht), nachdem er seinem Sohne Hermes die Regierung über das Abendland (τῆς δύσεως) übergeben, starb

1) S. Ruhnk. ad Callim. H. in Jov. 8. p. 6. Ern. ib. Lex. MS. und Spanh. ferner Nonn. Dionys. VIII. 117. und das. Moser's Note. Cic. de N. D. III. 21. ib. Cr. p. 584 sq. Porphyr. vit. Pythag. p. 18 sqq. Kust. und daraus Cyrill. adv. Julian. p. 312. Spanh. [S. jetzt meine neuen Ausführungen über diese Wendung der Griechischen Religionen 1) im allgemeinen Theil, Abschnitt VII., *Exanthropismus, Euemerismus*, I. 1. p. 114 ff. und p. 129 sqq. dieser 3ten Ausg. 2) den Abschnitt, betitelt: *Zeus, der vergötterte Mensch*, oben III. 1. p. 143 sqq. 3ter Ausg.]

§. 12.

Fortsetzung. Juppiter, der seelige Patriarch, der Wahrsager, und Ceres, die Prophetin.

Am *Specht*, wie an der *Biene*, bemerkte der Landmann vorahnende Kräfte. Aus ihm weissagte der Hirte in den Sabinischen Bergen. Ein höheres religiöses Denken aber legt Einem Wesen *alle* Weissagekräfte bei. Das ist denn Zeus πανομφαῖος, der in allen Orakelstimmen spricht (Eustath. ad Odyss. XX. 98. p. 724. Bas.). In der Biene ist Zeus mit Bacchus (Briseus) und Aristäus vereinigt, im Specht mit Mars. Das ist dann der scharfe und linde Juppiter-Picus der Italischen und Cretischen Mythologie, der erste Priester und König, der Patriarch von Italien: ἤπιος πίκος. Man sieht besonders aus dem Bisherigen die Wahrheit bestätigt, dass die alten Religionen erst *Symbole* haben, dann *Formeln,* beide aus priesterlichem Unterricht. Daraus entspringen dann beredtere *Mythen*, zu deren Wendungen oft die *Sprache* entscheidend mitwirkt.

Aus einer alten Quelle erzählt Antoninus Liberalis [1]) von der Geburtshöhle des Juppiter zu Creta, aus welcher alljährlich Feuer aufloderte, wenn das Blut des Zeus aufwallete. Da sagt man: Juppiter ist geboren. Die Flamme ist sein wallendes Blut. Wenn sie erlischt, dann ist sein Blut ge-

1) Cap. 19. p. 122. Verh. Ueberhaupt ist diese symbolisch-mythische Erzählung in verschiedener Hinsicht merkwürdig.

kühlt, und der greisende Gott, zum Picus gemildert, übergibt seinem Sohne Hermes die Herrschaft des Unterganges [1]).

Auch in den *Ceres*mythus spielen diese Vorstellungen hinüber. Sie erzeugt mit ihrem Bruder die Honigjungfrau (μελιτώδης) Proserpina; sie sucht dieselbe zu Eleusis und kommt dort in das Haus des Keleos. Das ist wieder ein guter Picus, denn κελεός heisst ein *Specht* [2]). Als Vogel ist er ein glücklicher Botschafter (Anton. Lib. l. c.). So ist also Ceres auch im Hause eines Augurs, ja sie war selbst die erste Erfinderin der Augurien aus Stimmen, welche man φῆμαι nannte (siehe Philochori Fragmm. pag. 101 sq.). Da ist auch Ceres die gute Amme, die das Kind mit Ambrosia (*Honigsalbe*) salbt und durch *Feuer* läutert, darauf sich in ihrer Herrlichkeit offenbart, und das grosse *Jahresfest* der Eleusinier stiftet. Solche *Jahresfeste* gaben offenbar dergleichen Mythen das Daseyn, und Zug vor Zug treffen hier Cretensische und Attische Tradition zusammen in den Bildern von der *Biene*, vom *Honig*, *Erzklang* [3]), *Vogelruf*, *Licht* und

1) Zeus ist gestorben, heisst es dann, und auf das Feuerzeichen aus der Höhle folgt das Zeichen des weissagenden Spechts (κελεός: s. die Erzählung bei Antonin. Liberal.). Auch der *Tod* des Gottes wird im Geheimniss gefeiert. Als Pythagoras in die Idäische Grotte hinabstieg, um ihm die Grabschrift zu setzen, da musste er 27 Tage unten bleiben. Da brachte er auch selbst ihm das Todtenopfer, und sah den Sessel, den man dem Gott *alljährlich* aufstellte. Aus dem *Grabe* des Juppiter-Picus gehen *Licht*, Erzklang und weissagende Vögel (Antonin. Lib. l. c.) aus. Das ist der menschliche Juppiter des Abendlandes. Im Morgenlande lässt Juppiter aus der Asche dem Memnon Vögel auffliegen, und aus seinem Bilde lassen sich beim ersten Sonnenstrahle Töne hören.

2) Dagegen spricht Welcker in der Zeitschr. I. 1. p. 127. Note. S. aber meine Rec. in den Heidelb. Jahrbb. 1817. nr. 50. p. 813. Camus ad Aristot. Hist. Anim. VIII. 3. IX. 9. und Schneider ebendas. und zu Eclogg. physs. p. 43.

3) Der Erzklang der Ceresmysterien war den Colonisten ein sicher

Läuterung. Die Religion dieses Zeitalters vereinigt aufs Innigste Physik und Ethik. Alle Kräfte der Natur und des Geistes werden in und an den grossen Landesgöttern gedacht und nachgewiesen. Die Edelsten der Vorwelt aber schieden den bessern Geist, der von jeher in diesen Bildern gelegen, aus von dem Körperlichen. Das war die Lehre von *einem ewigen göttlichen Wesen* und der *unsterblichen Natur der Seele.*

führendes Zeichen gewesen. Ruhnk. ad Vellej. Paterc. I. 4. 1. — Erzklang auf Creta s. bei Antonin. Lib. l. c.

Die Thesmophorien der Athenienser *).

§. 13.

Einleitung.

Fast überall, wo Griechen wohnten, feierte man *Thesmophorien* [1]). Ihre Stiftung war in mythisches Dunkel gehüllt. Sie fällt 1568 Jahre vor Chr. Geb. (Herodot. II. 171.) vor die der Eleusinien. Der Name bezeichnet ein *Gesetzgebungsfest*, und erinnert zunächst an *symbolische Gebräuche* dabei [2]). Θεσμοί, Satzungen, heissen die ältesten Gesetze, noch die des Draco. Satzungstafeln hatte Ceres selbst zuerst nach Eleusis gebracht. Das Fest war also *Saatfest* und Fest der *heiligen Satzungen*. Diese wichtige Begebenheit wurde in ihren verschiedenen Mo-

*) [Obschon Pollux I. 1. p. 25. Hemsterh. Δημήτρια καὶ Θεσμοφόρια καὶ Ἐλευσίνια *nebeneinander* nennt, so scheint doch der erste Name der generische gewesen zu seyn, und oft auch die Thesmophorien und Eleusinien in sich begriffen, ja zuweilen alle Ceresfeste bezeichnet zu haben; nicht minder das zu Ehren des Demetrius Poliorcetes eingesetzte Fest. Vergl. L. Dindorf und Hase in Steph. Thesaur. Didot. II. p. 1071.]

1) S. Wellauer de Thesmophoriis (Vratisl. 1820.) p. 43 sqq. [vergl. jetzt L. Preller, Demeter und Persephone p. 337 sqq.]

2) Ueber Θεσμός und die Ceres Θεσμοφόρος s. Wyttenb. ad Plut. Conjugal. praec. p. 138. B. Animadvv. Vol. VI. 2. p. 873 sqq. Das ist die Ceres *legifera* der Römer. S. Serv. ad Virgil. Aen. IV. 58. Ackervertheilung, sagt er, und Scheidung des Eigenthums der Grundstücke veranlasste die *Gesetzgebung*.

menten an den Thesmophorien dramatisch dargestellt, und auch auf Bildwerken erscheint sie [1]). Da kommt Ceres und Triptolemus, Iacchus und Proserpina vor. Die grössten *natürlichen* Wohlthaten und die *gesittete Verfassung* rühren von denselben Göttern her [2]).

Ueber den *Hergang* bei den Thesmophorien und Eleusinien in der ordentlichen Folge aller Momente gebricht es uns an einer ausführlichen Erzählung eines bewährten Schriftstellers. Des Aristophanes Thesmophoriazusen sind nur mit Vorsicht zu brauchen. Die Scholien leisten hier und da gute Dienste. Manche Nachrichten von dem Feste beziehen sich nicht auf Athen (s. Schol. ad Callim. H. in Cer. init.); und so gleich sich der Geheimdienst der Alten *im Wesentlichen* durch lange Zeiträume geblieben ist, so wechselte er doch in manchen Dingen nach Zeit, Ort und Mitteln.

1) S. Lanzi Vasi ant. p. 66 sq. zu einer Vase bei Passeri (tav. 35.). Millin. Galerie mythol. nr. 276. [Worin jedoch, was das Vasenbild betrifft, Broendsted vielmehr Früchte als Rollen erkennen will; dagegen sucht er zu erweisen, dass in der 20sten Metope des Parthenon zwei Thesmophoriazusen mit den Schriftrollen der heiligen Satzungen, oder Ritualbüchern in den Händen vorgestellt seyen, um sie am Tage der ἄνοδος in feierlicher Procession in's Heiligthum zu tragen. S. dessen ausführliche Erörterung darüber, und auch über das Θεσμοφόριον und das Ἐλευσίνιον, in den Reis. u. Untersuch. in Griechenl. II. p. 240—249. — Vergl. auch meine *Angabe der Bilder* zum vorliegenden Heft, nr. 5.]

2) S. die Münze des Demetrius Soter bei Millin l. c. nr. 221. [und jetzt bei Panofka, antike Weihgeschenke II. 2.]

§. 14.

Das Fest selber und dessen Bedeutung. Von den heiligen Pflanzen bei diesem Feste.

Die *Thesmophorien* wurden zu Athen und Eleusis im Monat Pyanepsion (October) gefeiert [1]). Ueber die Dauer des Festes und die Folge der Tage sind die Nachrichten sehr verschieden. Casaubonus schloss aus Athenäus (VII. p. 290. Schw.) auf *drei* Tage; Küster aus Aristophanes (Thesm. 86.) auf *fünf*, eben so Saintecroix und Schweighäuser (ll. cc.). Im Lexicon des Photius werden *vier* Tage angegeben (p. 69. vergl. Alberti ad Hesych. I. p. 1702. Alciphron. Epist. III. 39. [p. 123 sq. mit Bergler und Wagner, vergl. Guign. p. 723 sq.]). Eine Stelle des Johannes von Philadelphia (bei Jo. Lyd. de menss. p. 32. p. 88 sqq. Röth.) könnte auch auf eine *Siebenzahl* von Tagen schliessen lassen. Wellauer (l. c. p. 6—12.) sucht darzuthun, das Fest habe eigentlich drei Tage gedauert, denen noch ein Vorbereitungstag (*ἄνοδος*) vorgesetzt worden. Er falle auf den 11. des Pyanepsion; dann hätten sich die Frauen drei Tage zu Eleusis aufgehalten; auf den 15. falle die *κάθοδος*, auf den 16. das Fasten (*νηστεία*), und auf den 17. die *καλλιγένεια*.

1) Saintecroix Recherches etc. T. II. p. 3 sqq. ed. sec. Aristoph. Thesm. 86. ib. intt. Schol. Theocr. IV. 25. Meursii Graecia Feriata in Gron. Thes. Antt. Graecc. VII. p. 791 sq. Corsini Fasti Attici T. II. pag. 339.

Die Attischen *Thesmophorien* waren ein Frauenfest; der Tempel, wo es geschah, hiess θεσμοφόριον (Schol. Aristoph. Thesm. 285. vergl. Chandler Inscr. nr. 110. [cf. Boeckh, Corp. Inscr. I. 103. und Staatshaushalt. I. 329. II. 336.]), welchen bei Todesstrafe kein Mann betreten durfte (Corsini l. c. II. p. 340 sq.). Aus jedem Stamme wurden zum Vorsitz bei dem Feste zwei *verheirathete Frauen* gewählt [1]). Es war ein Fest der *Herbstsaat* (ἄροτος). Mit dem Worte ἄροτος (γαμήλιος) wurde auch die *Ehe* bezeichnet [2]). *Eheliches Kinderzeugen* und *Herbstsaat* waren unzertrennliche Vorstellungen, die neben der *Stiftung bürgerlicher Gesetze* in den Thesmophorien verewigt wurden (s. Böttiger's Aldobrand. Hochz. p. 163 sq. und Preller a. a. O. p. 353 sqq.). Es gab aber bestimmt auch *unverheirathete Priesterinnen* der Ceres-Thesmophoros [3]).

Von der *Vorbereitung* zum Feste wissen wir fast mehr, als vom Feste selbst. Es gehörte dazu vorerst neuntägige Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft [4]). Wir finden

1) Spanheim ad Callim. H. in Cer. 43. vergl. auch Isaeus de Pyrrh. hered. de Ciron. hered. p. 70. p. 208. Reisk. Saintecroix II. p. 4. Note. Hesych. in πρυτ. II. p. 1066. Alb.

2) Plutarch. Praec. Conjug. §. 42. p. 144. B. p. 566 sq. Wytt. [Pricaeus u. Oudendorp ad Appuleii Metam. IX. p. 182. u. p. 607.] Hemsterh. ad Lucian. Tim. T. I. p. 372. Bip. Dorville ad Chariton. p. 239 sq. Heindorf. ad Platon. Cratyl. p. 78.

3) Schol. Theocr. Idyll. IV. 25. Lucian. l. c. ib. Moses du Soul. [— Von andern Griechischen Ceresfesten, wie die Chthonien, die Achaea u. s. w., ist bereits gehandelt worden. Ueber die Aloa oder Haloa, s. Alciphron Epist. II. 3. p. 297. Wagner, vergl. I. 33. III. 39. mit den Auslegern, und Wernsdorf ad Him. de laudd. Constant. urb. p. 39 sq.; vergl. L. Preller a. a. O. p. 328. und oben Symb. IV. 1. p. 184., wo vom Verhältniss der Haloen zu den ländlichen Dionysien die Rede ist. Ueber das Fest der Proerosia (προηρόσια) s. die Nachweisungen und Erklärungen bei Preller a. a. O. p. 295 sq.]

4) Ovid. Met. X. 434 sq. Saintecroix l. c. II. p. 7. 8. Clem. Alex. Strom. IV. p. 316. Vielleicht Anspielung auf die neuntägige Ungewissheit der Ceres über den Aufenthalt ihrer Tochter; Hom. H. in Cer. v. 47.

auch Nachrichten von einem Sitzen der Frauen auf dem Boden auf allerlei Kräutern, denen man besondere Kräfte zur Abstumpfung der Geschlechtslust beilegte. Unter andern gehört hierher das κνέωρον, aus dem Geschlecht der Daphne; eine Weidenart, λύγος (agnus castus, Keuschlamm) [1]; κόνυζα oder κνύζα (erigeron graveolens Linn. s. Schreber zu Theocr. l. c.) [2]. In den Kreis heiliger Pflanzen gehört auch der *Asphodelus*, eine lilienartige, der Persephone geweihte Blume, die auch auf Gräber gepflanzt wurde (Eustath. ad Odyss. p. 454. Bas. Hom. Od. XI. 538. XXIV. 13. Hesiod. Ἔργ. 41. Plin. H. N. XXII. 32. p. 276. Hard.). Das Kraut sollte Mann und Weib zugleich seyn, vor Hexereien bewahren, und vielen ärztlichen Nutzen haben (s. Sprengel's Gesch. der Botanik I. 68. 107. 145. mit der Abbildung) [3]. Die *Mutter* Ceres, als

1) Aelian. H. A. IX. 26. Dioscorid. I. 135. Argum. Aristoph. Thesmoph.

2) Zu gleichem Zwecke wurde an dem der Minerva, aber auch der Ceres und Kora, geweihten Feste, Scira oder Scirophoria, der Knoblauch genossen. Etymol. M. v. σκόροδον. Ueber das Fest s. Philochorus p. 103 sq. ed. Lenz u. Siebelis. Eustath. ad Odyss. I. 107. p. 28. Bas. Schol. Aristoph. Eccles. 18. Meursii Graec. Fer. p. 851.

3) [Die Pflanze Keuschlamm beschreibt genau Dierbach in der Flora mythologica §. 70. p. 182 sq., der auch nach Sibthorp bemerkt, diese Pflanze sey wegen ihrer ausserordentlichen Heilkräfte in Griechenland noch jetzt beliebt und selbst in Versen gepriesen. Böttiger, Ideen zur Kunst-Mythol. II. p. 236 sq., erinnert noch, diess sey die strauchartige Pflanze, die auf einer Münze Gordian's, in einem Gefäss auf den Stufen des Samischen Hera-Tempels stehend, bei Spanheim ad Callimach. p. 417. abgebildet sey. Ihm stimmt Raoul-Rochette, Journ. d. Savants 1842, bei, welcher den Herrn Guigniaut tadelt, dass er in den Religg. de l'Antiquité II. p. 595 sq. agnus castus durch *osier* übersetzt habe. Das thut er auch hier p. 722.; aber dazu habe ich selbst oder vielmehr die Deutschen Botaniker, denen ich folgte (vergl. IV. 452 sq. der 2ten Ausg.), Anlass gegeben. — Vom Asphodelos (Ἀσφόδελος) haben wir eine aus älteren Botanikern geschöpfte Beschreibung eines Grammatikers, bei Bekker, Anecdd. Grr. I. p. 457. (vergl. meine Meletemm. I. p. 90.), welcher unter Anderm bemerkt, diese Pflanze sey der *Persephone* und den *chthonischen* Gottheiten heilig, und die Rhodier bekränzten mit Aspho-

Wärterin, rühmt sich auch (Hymn. Hom. in Cer. 229 sq.) der Gabe, durch gute Kräuter Zauberei abzutreiben. Uralte Ehestandsregeln und Hausmittel waren in diesem Ceresdienste niedergelegt. Das gab denn wieder zu mancherlei Gebräuchen Anlass, die zu den Geheimnissen jener Mondsfrauen des alten Griechenlands gehörten, und von denen sich nur dunkle Spuren erhalten haben; darunter Vorstellungen aus dem Isisdienste von Aegypten. Denn Isis wie Ceres sind und heissen *θεσμοφόροι θεαί* (Sext. Empir. adv. Rhet. p. 296.). In der Saitischen Isis ist Minerva mit der Ceres-Proserpina noch ursprünglich vereinigt. Herodotus spricht bei einem nächtlichen Feste zu Sais auch von den Griechischen Thesmophorien (II. 171.).

In den Thesmophorien hatte auch das *αἰδοῖον γυναικεῖον* seine Bedeutung [1]). Es hiessen in Syracus an den Thesmophorien in dieser Form aus Sesam und Honig gebackene Kuchen *μυλλοί*; anderwärts hiess dieses Symbol *κτείς* [2]) Das Fest sollte ja die Grundbegriffe: *Ackerbau* und seine *Früchte, feste Wohnsitze, festes Eheband, Erzielung ehelicher Kinder* versinnlichen, das letztere unter dem Bilde der *Herbstsaat*

delos die *Kora und* die *Artemis*. Man pflanzte ihn daher auch auf Gräber. Man muss über dieses, auch als Nahrungsmittel gebrauchte, Gewächs jetzt noch vergleichen: Dierbach Flor. mytholog. §. 50. pag. 143 sq. und Miquel's Homerische Flora pag. 44 sq. — Die Minerva Skiras (Ἀθηνᾶ Σκιράς) tritt in ihrem mit Ceres und Proserpina vereinigten Cultus als *agrarische* Göttin auf, und das war sie von Anbeginn durchaus, obschon G. Hermann, De graeca Minerva, es in Abrede stellen will. S. C. O. Müller, Minervae Poliadis Sacr. p. 1—16.; Preller, Dem. u. Perseph. 124. 289. 391 sqq.; meine Commentatio in den Annali dell' Inst. archeol. Tom. VII. p. 100., und vergl. überhaupt über die Pallas Skiras und die Skirophorien oben III. 2. p. 315 sq. und besonders p. 395 sqq. 3ter Ausg. — Ueber diese Wörterclasse und über den Bacchus Sciadeus (Σκιαδεύς) muss noch Hesych. p. 1210 Alb. u. Hemsterhuys zum Pollux VII. 174. p. 813. verglichen worden.]

1) S. Heraclides v. Syracus beim Athenäus XIV. p. 350. Schw.

2) Pollux Onom. II. 174. Euseb. Pr. Ev. II. 3. p. 67. [Münter, Neapel und Sicil. p. 38. und Lobeck, Aglaoph. p. 1067 sq.]

gedacht. Da werden uns jene Bilder verständlicher, und die naive Freiheit der Gebräuche, welche nicht nach unserm Maassstabe des Schicklichen zu messen sind, weniger anstössig seyn. Wenn die Plejaden untergehen und die Aussaat geschieht, da keimen unter Sorgen und bangen Erwartungen im Schoosse der Erde, wie im Mutterschoosse, neue Hoffnungen. Das Samenkorn ist in das Dunkel verborgen. Proserpina ist geraubt. Es ist ein Sehnen, ein Suchen. So spricht das Saatfest und der Mythus. Aber es ist doch in jenem Dunkel ein Leben, das sich regt und kund thut, und die trauernde Ceres erheitert den Blick, und lächelt bei den Scherzen der Iambe.

§. 15.

Das Lachen und Scherzen der Thesmophoriazusen.

Daraus erklärt sich denn auch, wie an einem *Trauerfeste* (das waren die Thesmophorien im *Ganzen*) scherzhaftes Thun und Reden vorfällt, wie bei den verwandten Eleusinien (s. Salmas. Exercitt. Plinn. p. 752.), die von gleichem Anlasse ausgingen und sehr Vieles mit einander gemein hatten: Schweinopfer, den Kykeon (heiligen Mischtrank) und das Mysteriöse und Orgiastische.

Dieses Lächeln und Lachen in der Trauer musste nun auch seine eigene Historie haben. Am Besten gibt diess Bedeutsame der Homerische Hymnus auf die Ceres (192 sqq.). Ueber das feine Maass des Homerus geht aber das Orphische Fragment hinaus, das uns der Eifer der Kirchenväter gegen das Heidenthum aufbewahrt hat [1]). Da wird Ceres nicht durch die Iambe, sondern durch die unanständigen Geberden der Baubo und das freche Thun des Iacchus zum Lächeln gereizt [2]). Ausser dem Knaben Iacchus haben wir in dieser

1) Clem. Alex. Cohort. p. 17. Arnob. adv. Gent. V. p. 175. Euseb. Pr. Ev. II. 3. Fragmm. Orph. p. 475. Herm. Saintecroix l. c. T. II. p. 14 sq. ib. Silv. de Sacy.

2) Es ist hier wohl an den Iacchus ἐπάφιος zu denken, der durch sein Berühren die in der Erde schlafenden Keime (βαυβᾷν heisst schlafen: s. Valckenaer Diatr. Eurip. p. 204.) weckt. Vergl. Herodot. II. 60., der von den Weibern beim Bubastisfeste dasselbe erzählt, was hier Baubo thut. [vergl. jetzt Lobeck, Aglaoph. p. 818 sqq.]

Geschichte der trauernden Ceres noch einen Spötter, den Knaben Ascalabus, der aber die Göttin nicht zum Lachen, sondern zum Zürnen reizt, dass sie ihn mit dem Reste des Kykeon bespritzt und in eine Sterneidechse (stellio, ἀσκάλαβος) verwandelt (s. Antonin. Liberal. c. 24.) [1]).

Auf die Stenien (so hiess der Theil des Festes, wobei die freien Scherze gehört wurden: Hesych. v. στηνιῶσαι, Photii Lex. Gr. p. 397. Herm.) folgte am eilften des Pyanepsion der *Zug nach Eleusis* (ἄνοδος). Am *Fasttage* (νηστεία) sah man alle Zeichen öffentlicher Trauer (Aristoph. Thesm. 85.), und die Frauen überliessen sich, wie an den Isisfesten Aegyptens, lauten Klagen. Cornutus (de N. D. c. 28. p. 211. Gal.) sagt, man habe durch das Fasten die ehemalige Entbehrung der guten Gaben der Ceres versinnlichen wollen. Es folgte der Zug zu Athen mit dem mystischen Korbe, dem die eingeweihten Frauen mit blossen Füssen folgten. Der Zug geschah unter Gesängen, welche Grüsse an die Geberin der Saaten und Wünsche für das Wohl der Gemeine enthielten (Callim. H. in Cer. 6. 121 sqq.). Der Tag nach dem Fasten hiess τὰ Καλλιγένεια [2]). Da betete man zur Ceres, zur Kora, zum Pluto, zur *Calligenia* und zur nährenden Erde (Aristophan. Thesm. 302.). Apollodorus (Fragg. p. 396. Heyn.) sagt, die Calligenia ist die *Erde* selbst. Zu den Angaben des Alciphron und Photius passt am besten die Annahme, dass *Ceres* damit bezeichnet sey, die *Mutter der schönen Kinder* [3]). Beides verträgt sich, wenn man die Ceres

1) Vergl. Apollodor. I. 5. 1. Hygin. Fab. 147. Schol. Nicand. Alexipharm. 130. Mitscherlich ad Hom. H. in Cer. 195. Schol. Eurip. Orest. 962. Ueber das Scherzen an den Thesmophorien s. Cleomed. Meteor. II. p. 203. vergl. Apollod. l. c. Diod. V. 4. ib. Wess. Ueber den Kykeon s. die Ausl. zu Hom. H. in Cer. Antonin. ll. cc. Coray ad Theophrast. Char. IV. 1. p. 177. Schneider Eclogg. physs. p. 139. Sickler Hymn. an Dem. p. 123 sqq. Silvestre de Sacy zu Saintecroix T. I. p. 318.

2) Alciphron. Epist. III. 39. Photius Lex. Gr. p. 69.

3) Des Iacchus und der Kora — des Weinstocks und der Getreide-

χθονία annimmt, die Inhaberin der Erdkräfte, welcher schon der alte Cabirische Dienst mit gewidmet war. Dass der Ceres auch Schweine, als Symbol der *Fruchtbarkeit*, geopfert wurden (wie die Römer an den Fordicalien der Ceres als Erde eine trächtige Kuh opferten), erzählt Cornutus (de N. D. p. 211. Gal.). Auf Athenischen und Eleusinischen Münzen erscheint Ceres und das Schwein (s. die Abbildung nr. 14. mit der Angabe in dieser dritten Ausgabe.).

Auch eines *Tanzes* erwähnen die Alten (Aristoph. Thesm. 960 sqq. 1180.) und Pollux (Onom. IV. 100.) ausdrücklich eines Persischen [1]). Es war wohl kein Freudentanz. Merkwürdig ist auch hier wieder der *Persische* Chortanz, den die Attischen Frauen ihrer *Persephone* und Demeter aufführen.

Ackerbau, gesicherte *Nahrung* und *Satzung* sind im Begriffe der *Ceres* verbunden. So können aus dem Familienvereine Völker entstehen. *Damia* und *Auxesia* [2]) (Volksthum und Wachsthum) sind die Personificationen dieser Begriffe: ihre Einheit ist *Ceres*. Sie ist die gebändigte und bändigende *Mutter Erde*, sie hat Sitz, Sitte und Satzung gestiftet. Sie gibt Getreide; daher heisst sie *Σιτώ*. Sie veranlasst Tempel-

saat. — Saintecroix in der neuen Auflage II. p. 12. und Silv. de Sacy beziehen diesen Namen auf die *Proserpina* nach Nonn. VI. 140. und Photii Lex. Gr. p. 96.

1) Ὄκλασμα oder ὑγρά (ὄρχησις). Vergl. Xenoph. Anab. VI. 1. 9.

2) [Obschon Damia und Auxesia wohlbezeugt sind, s. Herodot. V. 82., und vergl. oben, so beweiset doch das Sprichwort: Ἡ Ἀμαία τὴν Ἀζησίαν μετῆλθεν, d. i. Demeter ging der Kora nach, und das Zeugniss des Grammatiker's bei Bekker, Anecdd. grr. p. 348., dass Sophokles die Demeter Azesia nenne, dass diese Namen von gedachten Göttinnen üblich waren. Man vergl. Zenob. IV. 20., in den Parömiograph. I. p. 89. ed. Leutsch et Schneidewin. Noch fragt sich, wovon der Name Amäa herkomme. Spanheim leitete ihn von ἀμᾶν, mähen, ab, und so Preller, Dem. u. Perseph. p. 325 sq., der ihn unter gleichbedeutende Ceres-Namen einreiht. Dagegen ist Lobeck, Aglaoph. p. 822., der Meinung, es heisse so viel als Ἀμμαία, mütterliche Pflegerin, Amme und Mutter selbst.]

bau bei den festen Sitzen, und hier sammelt sich die Gemeine und gibt ihre Beschlüsse unter der Ceres Schutz. Beamte der Ceres sind auch ursprünglich die *Aedilen* der Römer, Pfleger des Cerestempels (νεωκόροι Jo. Lyd. de Magg. Romm. I. 35. p. 60.), Marktaufseher (ἀγορανόμοι), überhaupt Erhalter der Ordnung, der Volksgemeine (Polizei: Niebuhr, Röm. Gesch. I. p. 417 sqq. p. 689 sq. 3ter Ausg.). Im Cerestempel war die Gemeindecasse, da wurden auch die Plebiscita und später auch die Senatsbeschlüsse niedergelegt (Liv. III. 55.) unter Aufsicht der Aedilen. Sie haben auch unter sich den Getreidehandel (Plin. H. N. XVIII. 4.), die Brodspenden an die Armen (Varro ap. Non. in pandere): kurz alle auf den Ackerbau gegründeten Institutionen beruhten auf dem *religiösen* Begriffe von der Erd-, Volks- und Gesetzesmutter Ceres, woraus sich alle so disparat scheinenden Geschäfte der *Römischen Aedilen* erklären lassen [1]).

1) [S. jetzt die Beweise in meinem Abriss der Röm. Antiquitäten §. 146 sq. p. 196—202. 2ter Ausg.]

Uebersicht der Eleusinien.

§. 16.

Stiftung. Verfassung. Priesterpersonale. Gesetze.

J. A. Bach (de Myst. Eleus. p. 7. ed. Lips. 1735.) setzt ihre Stiftung ins Jahr der Welt 2620, hundert Jahre nach dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten. Allein die Thesmophorien sind erweislich älter, nach der Parischen Chronik unter Erechtheus, Pandions Sohn, gestiftet. Richtiger nimmt man mit Lami (ad Meursii Eleus. Opp. II. p. 547.) das Jahr 1399, oder mit Saintecroix (T. I. p. 112.) 1397, oder 1403 (mit Larcher Chronol. p. 473.) an, wobei man jedoch nicht vergessen darf, dass dieses Institut *nicht auf einmal* ausgebildet worden (Marsham Canon Chron. p. 262.) [1]).

Oberaufseher war der Archon König (Ἀ. βασιλεύς; Hesych. T. I. p. 700. Alb. cf. Pollux Onom. VIII. §. 9.), der die Strafbaren von den Mysterien ausschloss, auf den Altären der

1) [Das Frühere aus der neuern Literatur ist schon an mehrern Stellen unserer ersten und zweiten Ausgabe angeführt. — Dazu ist jetzt im Allgemeinen das Neueste nachzutragen, nämlich: Haupt, Ueber die Eleusinien, in Seebode's Archiv für Philol. u. Pädag. II. 2. 240.; Lobeck, Aglaophamus p. 4—228; Stuhr, die Religionssysteme der Hellenen p. 397—492.; K. O. Müller, Eleusinia, in Ersch u. Gruber, Allgem. Encyclopädie I. 33. p. 268—296. und L. Preller, Eleusinia, in Pauly, Real-Encyclopädie der class. Alterthumswissenschaft; im Artikel Eleusinia, 83—109.]

Ceres zu Athen und Eleusis opferte, und Gelübde für das Volk that (Lysias c. Andoc. p. 193—199. Reisk.). Vier Epimeletä (darunter zwei aus den Eumolpiden und Keryken) unterstützten ihn. Auch werden noch andere Opferpriester genannt [1]).

Zu den *Oberpriestern* gehört der *Hierophant*, aus der ältern Linie der Eumolpiden. Durch ihn weihete Eumolpus noch immer [2]). Er heisst auch *Μυσταγωγός* und *Προφήτης*. Er weihte in den grossen Eleusinien in die letzten Geheimnisse ein; in den kleinen führte er die Einzuweihenden in den Tempel (Diog. Laërt. VII. 186.); und sagte ihnen nicht Einmal, sondern wiederholt, was sie thun sollten. Er musste ein alter, ehrwürdiger Mann seyn, und eine strenge Lebensweise beobachten [3]).

Nächst ihm war der *Fackelträger* (*Δᾳδοῦχος*) der vornehmste Priester. Er hatte ein Diadem, wie der Hierophant, und stellte die Sonne vor, wie dieser den Demiurg. Er musste sich vor dem Amtsantritte einer Prüfung unterwerfen [4]). Ueber den *Hierokeryx* s. oben p. 345. Note 1. dieses Capitels. Der *Epibomios*, der letzte dieser hohen Priesterschaft, scheint am Altar Geschäfte gehabt zu haben. Scenisch stellte er den Mond dar. Alle diese Priester hatten den *Myrtenkranz* [5]) zum Abzeichen, und Purpurgewänder; auch waren sie *ἱερώνυμοι*, d. h. sie hatten mysteriöse Namen (Lucian. Lexiph. §. 10.), so wie die Priesterinnen zu Eleusis (Saintecroix I. p. 233 sqq. und das. Silv. de Sacy [vergl. Lobeck, Aglaoph. p. 62.]).

1) Pollux VIII. 107. p. 927. ib. intt. besonders Photius Lex. p. 80.

2) Plut. de Exilio p. 607. p. 445. Wyttenb.

3) S. Mehreres über ihn bei Photius Lex. Gr. p. 80. Zonaras p. 1092. Himerius p. 176. Saintecroix I. p. 222 sqq. vergl. Pausan. Cor. 14. init.

4) S. Saintecroix I. p. 225. vergl. p. 459. das. Silv. de Sacy und Larcher.

5) Die Myrte war der Ceres und Venus heilig. Nach dem Mythus hielten sich die Seelen der Eingeweihten in Myrtenhainen auf. Vergl. Spanh. ad Callim. H. in Cer. 44.

Niedere *Priester* und *Officianten* waren viele (Saintecr. I. p. 237 sqq.). Der *Hydranus*, welcher die Einzuweihenden reinigte; der *Dairites*, der *Kurotrophos*, die *Sänger*, die *Spondophori* (Besorger der Libationen), die *Pyrphori*, der *Panages* (ganz Reiner), der *Hieraules*, der *Iacchagogus*, der *Liknophorus* (Träger der heiligen Wanne) und *Neocori*.

Der allgemeine Name der *Cerespriesterinnen* (Saintecr. I. p. 242 sqq.) war Melissen; der der Priesterinnen der Proserpina Θυσιάδες, Begeisterte (Hesych. I. p. 1750 sq. Alb.). In so weit beide den Mysterien vorstanden, hiessen sie *Hierophantides*, auch *Prophantides* [1]. Die ersten Cerespriesterinnen zu Eleusis sollten die Töchter des Celeus gewesen seyn [2]. Die Myrte kommt auch zu Eleusis als Zeichen der Priesterinnen vor (Saintecr. I. p. 244. vergl. p. 231.). Dass dieses Institut innig mit dem Staate zusammenhing, gegen Vergehen in Beziehung auf dasselbe ein förmliches Rechtsverfahren organisirt war, und dass es in dieser Beziehung geschriebene Gesetze gab, das beweisen viele Stellen der Alten [3]. Ausserdem gab es auch noch ungeschriebene Gesetze, nämlich die ganze *Ordenstradition*, deren Ausleger und Fortpflanzer die Eumolpiden waren (Saintecr. p. 268 sqq. [vergl. Lobeck, Agl. p. 193 sqq.]).

Hauptgesetze waren: dass keine Barbaren aufgenommen werden durften, ausser wenn sie von Griechen adoptirt waren; der Aufzunehmende musste rein von allem Morde seyn, und man forderte von ihm tadellosen Wandel und Verschwiegen-

1) Schol. Sophocl. Oedip. Col. 673. Photius p. 80. Herm. Pollux I. 14. Ihre Vorsteherin war immer aus dem Geschlechte der *Philliden*. Suid. v. Φιλλεῖδαι. Photius p. 472. Visconti zum Mus. Pio-Clem. T. IV. p. 170 sq. ed. Milan. 1820.

2) S. Pausan. I. 38. Ruhnk. ad Hom. H. in Cer. 480.

3) Saintecroix I. p. 249 sqq. dazu Procl. in Alcib. I. p. 5. ed. Cr. Sluiter Lectt. Andocidd. p. 44 sq. Die Ausleger zu den Wolken des Aristoph. 828. pag. 290 sq. ed. Beck. Wieland im Att. Museum II. 3. pag. 86 sqq.

heit. Die Gemüthsverfassung der Initiirten während der Mysterien vergleicht Porphyrius (Fragm. de Styg. I. p. 142.) mit dem Zustande der Seligen. Hier muss man aber sehr zwischen den Graden unterscheiden: denn in der Regel liessen sich *alle Athener* einweihen [1]). Auch Kinder wurden eingeweiht, erhielten aber natürlich nur die Vorweihen in die kleinern Mysterien. *Einen Knaben* aber liess man recht eigentlich an den Eleusinien Theil nehmen [2]). Er hiess ὁ ἀφ' ἑστίας παῖς (contubernalis dearum, der Hausknabe der Göttinnen) [3]), auch ὁ ἱερὸς παῖς; gleichsam ein Fürsprecher bei den hehren Göttinnen. Den Kleidern, in denen man eingeweiht war, schrieb der Volksglaube eine besondere Heiligkeit zu (Aristoph. Plut. 845. ib. Schol.).

1) Socrates hatte sich nicht einweihen lassen (Lucian. Demonax p. 237. Bip.); vielleicht, um in dem freien Vortrage seiner von ihm als besser anerkannten Gotteslehre nicht durch das auferlegte Stillschweigen gebunden zu seyn. [Doch s. jetzt Lobeck, Agl. p. 17—21.] Dass andere Philosophen ungünstig von den Mysterien sprachen, sehen wir bei Diog. Laërt. VI. 4 und 39. vergl. Plutarch. Mor. p. 21. F. Frcf. p. 81. Wytt.

2) Die Tradition hierüber s. beim Athenaeus XIII. p. 180. Schw.

3) Porphyr. IV. §. 5. p. 307. Rhoer. Saintecr. I. p. 275. Wernsdorf z. Himerius p. 788. Böttiger Vasengem. I. p. 157. Ueber Bezahlung für die Aufnahme s. Saintecr. I. p. 278.

§. 17.

Die grossen und kleinen Mysterien und die Zeit ihrer Feier.

Durch Corsini's (Fasti Attici I. p. 63 sq. II. p. 401 sqq.) Untersuchungen wissen wir nun, dass die *kleinen* Mysterien jährlich im *Anthesterion* (Februar), um die Zeit der Lenäen und der Bacchischen Mysterien, gegen Frühlingsanfang gefeiert wurden, die *grossen* (nach Bullialdus ad Theon. Smyrn. p. 218. und Petav. ad Themist. 5. p. 408.) im *Boëdromion* (September) [1]. Das Zusammentreffen der kleinen Mysterien mit den Attischen Bacchusweihen verdient Aufmerksamkeit [2]. Denken wir dabei an den Liber und die Libera der Griechisch-Italischen Religionen, so wird uns die Nachricht beim Scholiasten des Aristophanes (Plut. 846.), dass die kleinen Weihen der *Proserpina* gewidmet waren, bemerkenswerth erscheinen. Doch schreiben die meisten Stellen der Alten sie der Ceres zu [3]. Zwischen den kleinen und grossen Mysterien war also ein Zwischenraum vom *Frühling* bis zum *Herbst;* ohne Zweifel mit Beachtung der beiden wichtigsten Jahresperioden.

Die *kleinen Mysterien* wurden zu *Agra* (Agrä) in Attica,

1) Vergl. Corsini II. p. 279. Valckenaer und Wesseling z. Herodot. VIII. 65. Wess. z. Diod. XX. 110. [vergl. Lobeck, Agl. p. 31 — 38.]

2) Vergl. Welcker, Zeitschr. f. a. K. I. 1. p. 102. Mus. Pio-Clem. V. Tab. 19. dazu Visconti T. IV. p. 169. ed. Milan.

3) Eustath. ad Iliad. II. 851. Ruhnk. ad Tim. p. 223. ed. alt. vergl. Saintecroix I. p. 307. ed. sec.

am Ilissus, gegen drei Stadien von Athen, gefeiert [1]). Sie waren die Vorweihe zu den grössern (Schol. Aristoph. l. c.). Es scheint hier eine Art von Beichte vorausgegangen zu seyn; auch wurden wahrscheinlich hier jene symbolischen Ausdrücke und Formeln erklärt, die zur *höhern* Belehrung von dem Wesen der Ceres-Proserpina vorbereiten konnten, z. B. Persephone die *Weberin* u. dgl. Die Pythagoreer hatten mehrere Ausdrücke derselben in ihre Bildersprache aufgenommen, und suchten sich auch dadurch in Verbindung mit den bessern Religionslehren zu halten. Darum gesellt sie auch Herodotus den Orphikern und Bacchikern bei.

Eine Grundlehre der Eleusinien war der Satz vom Krieg und Frieden, vom Streit der *Materie* mit dem *Geiste* und deren *Läuterung* durch diesen, der Satz von *Entzweiung* und *Versöhnung*, der in der Pythagoreischen Bezeichnung der *Zweiheit* oder *Dyas* nachklingt.

Der Ausdruck μυστήρια und τελεταί bezeichnete besonders die grossen Mysterien. Die Eingeweihten der kleinern hiessen μύσται, die der grössern ἐπόπται, auch ἔφοροι [2]). Die Philosophen führten diese Ausdrücke auch in ihren Schulen ein [3]), und hatten auch geheime und öffentliche Lehren.

1) Plat. Phaedr. p. 229. b. Paus. I. 19. 7. Ruhnk. ad Tim. p. 223. Himerius p. 192. ed. Wernsd. Fischeri Index in Aeschin. Dialogg. in μυεῖσθαι ib. laudd. und die Ausleger zu Aristoph. Plut. 846. p. 437. ed. Beck. Den Hergang und die heilige Formel s. bei Clem. Alex. Protr. p. 18. Potter. vergl. Casaub. ad Theophr. Char. p. 134. ed. Needh. Saintecroix I. p. 303 sq. 346. [— Man vergl. jetzt Stuart's Alterthümer von Athen. I. p. 73 sqq. mit meinem Zusatz p. 535. der Darmst. Ausg.]

2) Meursii Eleus. c. 8. Valcken. ad Eurip. Hipp. 25. Die Ausleger zu Aristoph. Plut. 847. Ran. 758. p. 190. Beck. Fischeri Index in Aeschin. in μυεῖσθαι. Wernsd. ad Him. p. 916. 984. Zonarae Lex. Gr. p. 1376. in μύησις. Hermiae Schol. in Plat. Phaedr. p. 158. Ast. Saintecroix I. p. 308 sqq. 391 sqq. II. p. 201 sqq. [μύστης wird auch für μυσταγωγός gebraucht und ἐπόπτης für μύστης im gewöhnlichen Sinn, Lobeck, Aglaoph. p. 29. und p. 128.]

3) Plato Gorg. p. 497. c. ib. Schol. Sympos. XXVIII. p. 202. p. 89.

Auch die Christen brauchten frühe Worte, die aus den Mysterien genommen waren, z. B. *μυστήριον* (I. Tim. III. 9.), *ἐπόπται* (II. Petr. I. 16.); und da viele Christen zuvor Heiden gewesen waren, conformirte sich der Christenverein in Vielem den Gebräuchen der Mysterien, bis gegen Constantins des Grossen Zeit die sogenannte *Disciplina arcani* in die christliche Kirche eingeführt wurde, und auch viele Einrichtungen aus dem Geheimdienste der Heiden herüber kamen, z. B. die Eintheilung der Gemeine nach den Abstufungen der Mysterien, das Hinausweisen der Katechumenen bei der Austheilung des Abendmahls u. dgl. [1]). Das Verbrechen der öffentlichen Bekanntmachung der Mysterien, oder eines Theils derselben hiess *ἐξορχεῖσθαι* (s. Meursius in Gron. Praef. ad Thesaur. Antt. Grr. VII. p. 10. Die Ausl. bey Hesych. II. p. 1297. Alb. und des Lucian. de Saltat. T. V. p. 452. Bip. Wagner ad Alciphr. II. p. 216. Zonaras I. p. 783.).

Wolf. Wyttenb. ad Plat. Phaedon. p. 134—139. vergl. Saintecroix I. p. 415. Plotin. VI. 9. Theon. Smyrn. Mathem. p. 18. ed. Paris. 1614. Marini Vita Procli c. XIII. p. 11. Boiss. Basilius M. de litt. stud. p. 82. ed. Grot. [vergl. Lobeck p. 127 sqq.]

1) Ruhnk. ad Tim. p. 60. Wesseling de Fragm. Orph. p. 129 sqq. Casaubon. Exercitatt. ad Baronii Annal. XVI. 40. p. 478. Stark Tralatitia ex Gentilismo in rel. Christ. §. 111. p. 7 sqq. I. C. Wolf. Not. ad Casauboniana p. 315. Jablonsk. Opuscc. III. p. 489 sqq. ed. Te Water. Chrysostomi Homil. III. T. II. p. 66. ib. Matthaei; vergl. Segaar zum Clem. Alex. Quis Dives salv. p. 321 sqq. p. 378.

§. 18.

Verhältniss der kleinen Mysterien zu den grossen. — Ansichten der Philosophen von den Mysterien.

Diese Untersuchung hängt mit der Frage vom *Inhalt* und *Werth* der Eleusinischen Lehre zusammen. *Meiners* (verm. philos. Schr. III. 164 sqq.) nimmt an, die *grossen* Eleusinien haben in dem *Unterrichte* bestanden, den nach vorangegangenen Prüfungen und Scenerien einige Auserwählte erhielten; zu den *kleinern* habe Alles gehört, was sonst von Anstalten und Cärimonien üblich gewesen. Aber das streitet mit zu vielen Stellen der Alten (s. Silv. de Sacy zu Saintecroix I. p. 438 sq.); denn alle sagen, die kleinen Mysterien seyen zu Agra gehalten worden, und die grossen Feierlichkeiten zwischen Athen und Eleusis getheilt gewesen. Den *hohen Werth* der Eleusinien preist das ganze Alterthum, vom Homerischen Hymnus an, um die Wette. Besonders wichtig ist das Bekenntniss des Isocrates in seinem Panegyricus (c. 6. p. 132. Batt. p. 20. Morus. ib. intt.). Cicero hat den Isocrates bei der berühmten Stelle de Legg. II. 14. vor Augen gehabt [1]).

1) Andere preisende Zeugnisse s. bei Julian. Caes fin. p. 336. Spanh. Wyttenb. ad Platon. Phaedon. p. 22. 173. und zu Plut. Moral. I. p. 222. Heindorf ad Plat. Phaedon. p. 60. Meursii Eleus. c. 4. 17. 18. Ruhnk. ad Hom. Hymn. in Cer. 482. ib. laudd. Die Ausleger zu Aristoph. Ran. 155. p. 51. ed. Beck. Wyttenb. ad Plut. Fragm. de Anima (bei de S. N. V.) p. 137. [vergl. jetzt den Allgem. Theil IX. Telestik I. 1. p. 158 sqq. 3ter Ausg.]

Diesen Urtheilen stehen die der christlichen Kirchenlehrer geradezu entgegen, wovon nur Clemens von Alexandria zuweilen eine Ausnahme macht. Sie kannten das Innere der Mysterien in der Regel nicht, stiessen sich aber an den dabei üblichen Symbolen und Gebräuchen, die als unsittlich erschienen (vergl. Saintecr. I. p. **371** sqq.). Die Mysterien hinderten überdiess die schnellere Verbreitung des Christenthums. Auch hatte gewiss die Sittenverderbniss nachtheiligen Einfluss, wenn auch nicht auf die Symbole und das Dogma, doch gewiss auf die Theilnehmer, auch wohl auf die Priester gehabt. In einem Zeitraume von fast **1800** Jahren (so lange darf man die Dauer der Mysterien annehmen) konnte sich auch das Edelste nicht von Menschenhänden unbefleckt erhalten.

Manche Neuere glaubten, es sey in der höhern Mysterienlehre die Kosmologie und Theologie in *metaphysischer* Abstraction abgehandelt worden; während Andere das Ganze auf einen *Unterricht im Ackerbau* beschränkten. Allerdings feierte man in den Mysterien das Andenken der ersten Lehrer des Ackerbaues, und theilte Traditionen über den rohen Zustand der Menschen vor Einführung der Agricultur mit (Procl. ad Plat. Polit. p. **369.**). Andere wollten aus Cicero (Tusc. I. **13.**) schliessen, man habe in den Mysterien gelehrt, die Nationalgötter seyen *ehemals Menschen* gewesen. Lernten auch die Epopten den Cretischen Juppiter als *seligen Patriarchen* kennen: das konnte doch nicht *Alles* seyn [1]). Der Zeus der Cretensischen Weihen war auch der in der Tiefe rollende Donner und der Blitz in der Höhe. Und wenn auch der Epopte seine Volksgötter auch als personificirte *Naturkräfte* und *Naturtheile* kennen lernte, und die *Epoptie* eine Art von Physiologie (Naturphilosophie) enthielt; so darf man dabei doch nicht an metaphysische Abstractionen denken. Ein wesent-

1) Spricht ja z. B. Cicero selbst (de N. D. II. 24.) von einem doppelten Liber Pater und vom Liber der Mysterien, und unterscheidet den ehemaligen Menschen sehr von diesem.

liches Capitel der Mysterienlehre war aber allerdings diese physicalische Erklärung von den Griechischen Gottheiten (s. Villoison zu Saintecroix II. p. 209 sqq.), auch die Lehre von der Emanation und Wiederaufnahme aus und in Gott; ferner der Satz von Belohnung und Bestrafung des Guten und Bösen nach diesem Leben, und Grundsätze des sittlichen Wohlverhaltens (s. Stob. Sermm. p. 889. Gesn. Empedocl. p. 457. Sturz.). Der Ursprung der Griechischen Mysterien ist mit dem Ursprunge der Griechischen Cultur gleichzeitig. Wo diese herkam, kamen sie auch her. Die alten Sänger, Priester und Könige richteten Anfangs Alles ein, wie es in den Ländern war, woher sie ihre Lehre brachten. Aber es entfaltete sich das Griechenleben, dem Bestehen alter Formen, der Bildung grosser, monarchischer Staaten nicht günstig. An vielen Orten mussten die alten Priesterschaften weichen; die Masse verschmolz die alten Religionsvorstellungen mit dem neueren sinnlichen Gesange, dem Epos. Die Edelsten blieben der höheren Erkenntniss und der alten Lehre treu. Die Philosophen suchten nun durch Speculation für die alte Tradition neue Gründe. Die Speculation stellte sich endlich gar selbstständig hin, und wandte ihre Kraft zerstörend gegen die alte Ueberlieferung. Die Pythagoreer aber und Platoniker arbeiteten für das Wesentliche des alten Glaubens, den die Alexandrinische Periode durch die Verbindung mit dem Orient mehr aufhellte. Der Vertilgungskampf des Christenthums gegen das Heidenthum lockte endlich das Geheime immer mehr an die Oeffentlichkeit hervor [1]). Die alte Lehre wurde aber in den neuen *Schulformen* ausgeprägt (Euseb. Pr. Ev. III. pag. 118 sq. ed. Col.). Neu ist also wohl die Form der Lehren bei den Pythagoreern und Platonikern, aber nicht ersonnen von ihnen, wie ihnen die Kirchenväter zum Theil vorwarfen, von denen übrigens Mancher aus reinen *ethischen* Beweggründen den Mysterien den Krieg ankündigen mochte. Aber was

1) S. Ouwaroff Essai sur les mystères d'Eleusis sect. IV. p. 50 sqq.

Jene sagen, muss man immer mit den *alten* Historikern, den Bruchstücken *ältester* Philosophie, und mit den Dichtern, besonders den Tragikern [1]), zusammenstellen. Von Aeschylus wissen wir gewiss, dass er (was man ihm als Verrath der Mysterien auslegte) sich den Satz hatte entfallen lassen, dass *Demeter* der *Artemis* Mutter sey (s. Eustathius ad Aristot. Ethic. Nicom. III. 1. p. 86. Zell. vergl. Clem. Alex. Strom. II. p. 387. Aelian. V. H. V. 19.). Dadurch ward *Artemis* zur *Persephone* (welches auch Pindarus und Callimachus wussten), und das war Aegyptische Lehre so gut, wie Satz der Attischen Mysterien. Das ist aber auch der Satz des Porphyrius und Proclus. Nächst Aeschylus liebte auch Euripides den Vollgehalt alter Lehre, dessen kosmogonischen Dualismus Aristophanes in den Thesmophoriazusen (vs. 13.) komödirt [2]).

1) Ueber die religiösen Ideen des Sophocles s. das Programm von Schwab: de religione Sophoclis rationali P. I. Stuttg. 1820.

2) S. die Stellen bei Valckenaer in der Diatr. Eurip. p. 46—48.

§. 19.

Inhalt der Mysterienlehre [1]).

Er bestand weder in abstracter Metaphysik noch in blosser Unterweisung in der Oeconomie. Es war die Lehre vom *Cerealischen Gesetz*. Aus der in Scenerien versinnlichten Tradition der Vorwelt wurden die grossen kosmischen Wesen in ihrem Schöpfungswerke vor Augen gestellt: der Demiurg mit Sonne und Mond und mit dem verkörperten Weisheitsworte Hermes: Ceres im Stande der Erniedrigung und Erhöhung: die Wanderungen und Reinigungen der Seele: die Unterwelt (Saintecroix I. p. 360 sqq. ib. Silv. de Sacy, vergl. p. 418 sqq. 424 sq.); die grossen Könige, Pflanzer und Ackerbauer von Attica, die mit dem Samenkorn die Lehre gebracht, und sie wieder weiter verbreitet haben. Aus den Bildern und Scenen nun wurde in den grössern Mysterien der *Unterricht* für die Vollkommnern herausgenommen, und den Epopten die Wahrheiten vom Einen und ewigen Gotte, von der Welt und des Menschen Bestimmung ans Herz gelegt, und die Lehre von der Palingenesie und Unsterblichkeit der Seele vorgetragen [2]), vorzüglich unter Bildern, die von den Wandlun-

1) S. Saintecroix I. p. 396 sqq. mit den Anm. von Silv. de Sacy.

2) Auch den Vortrag der Lehre von der Metempsychose in den Mysterien findet Silv. de Sacy (l. c. p. 413.) wahrscheinlich; dessen Ansicht über den Inhalt der Lehre in den Eleusinischen Mysterien ebendas. p. 447—453 nachzulesen ist.

gen des Samenkorns entlehnt waren. Hat doch selbst das Christenthum (Joh. XIII. 24.) dieses Bild für dieselbe Lehre nicht verschmäht (vergl. auch Zendav. T. II. p. 411.). Im Geist und Ton dieser Attischen Religionen sind besonders die beiden *Orphischen* Hymnen auf die Eleusinische Ceres und Proserpina (XXIX. und XL.) gedichtet, mag auch ihr Ursprung noch so spät seyn.

§. 20.

Die Feier der grossen Mysterien.

Es war wohl eine ziemliche Zeit erforderlich zwischen der Initiation in die kleinen, und der in die grossen Mysterien. Valckenaer (ad Eurip. Hippol. 25.) nimmt mit Scaliger fünf Jahre an [1]). Nach Suidas (v. ἐπόπται) ward man nach Ablauf eines Jahres aus einem Mysten ein Epopte.

Der Anfang der Feier fiel auf den 15. des Boëdromion. Der *erste* Tag hiess ἀγυρμός, und war ein Vorbereitungstag. Der *zweite*: ἅλαδε μύσται [2]): da war eine Procession der Initiirten ans Meer: ein Reinigungstag. Der *dritte* war der Fasttag, mit Enthaltung von allem sinnlichen Genusse (Sainte-croix I. p. 319.). Vielleicht fällt auch auf diesen Tag das Aufschlagen des ἱερὸς λέχος der Proserpina (Clem. Al. Protr.

1) Plutarchus (Demetr. p. 900. E.) und Andere sagen: wenigstens *ein* Jahr; Petav glaubte, wer im Anthesterion Myste geworden, habe im Boëdromion Epopte werden können. [Dagegen hat Lobeck, Aglaoph. p. 37 sq. durch Beispiele erwiesen, dass die vollständige Einweihung oft in weniger als Jahresfrist erlangt wurde.]

2) [Hesych. I. p. 216. Alb. Die Alten legten dem Meer- und dem Salzwasser eine reinigende Kraft bei (Lobeck, Agl. p. 1020 – 1024.). Auch das *Salben* war in manchen Mysterien gebräuchlich, z. B. bei den ländlichen Dionysien der Athener; daher das ἀλείφειν sogar den Begriff den Einweihens annahm, und ein Erzieher, Lehrer und Einweihender auch Salber (ἀλείπτης) genannt wurde. S. meine Schrift: Ein altatheni-sches Gefäss p. 34. 70. sq. vergl. p. 48.]

p. 18.). Abends wurden wahrscheinlich die Sesamkuchen gegessen, und der Kykeon getrunken. Ueber den *vierten* ist nichts Gewisses zu sagen (Saintecr. I. p. 321.) [1]). Der *fünfte* hiess λαμπάδων ἡμέρα, von der Fackelprocession in den Tempel der Ceres zu Eleusis (Saintecr. I. p. 322 sqq. vergl. Tertull. Apol. p. 198. ib. Haverc.). Diese Cärimonie stellte sowohl die Irrsale der Ceres, als den Kreislauf des Lebens dar. Man reichte sich diese Fackeln von Hand zu Hand, und der Daduch stellte dabei wahrscheinlich den Phosphorus vor [2]) Der *sechste* Ἴακχος (Hesych. II. p. 5. s. oben p. 95.), war der feierlichste. Da wurde Iacchus, der Sohn und Säugling der Ceres, mit einem Myrtenkranze vom Ceramicus nach Eleusis getragen. Mit häufigem Iacchusrufen (*ἰακχάζειν:* Valcken. ad Herod. VIII. 65.) zogen die Eingeweihten durch die heilige Strasse, und erbaten sich in Gesängen den Iacchus zum Führer und Mittler zwischen ihnen und der Ceres. Am *siebenten* kehrte man wahrscheinlich zurück. Da erfolgte der γεφυρισμός, das *Necken* an der Brücke, wo sich die Einwohner aus der Nähe in ausgelassenen Scherzen

1) [Hesych. p. 1739. in Θύα. Er fiel auf den 17. des Boëdromion, an welchem Tag der Demeter und der Kora ein Schweineopfer dargebracht wurde. S. die Inschrift nr. 523. in Boeckh's Corp. Inscript. I. mit der Anmerk. p. 482 sq. — Uebrigens ist im ausführlichen Texte von mir und jetzt auch von Guigniaut bemerkt worden, dass Meursius hier Manches verwirrt hat, weil er aus dem Hymnus des Callimachus an die Ceres Verschiedenes hierhergezogen, da dieser Gesang doch nicht auf die Feier der Eleusinien sich bezieht, sondern auf die der Thesmophorien. — Anderes hat auch Saintecroix, der ihm folgte, missverstanden. — Manches hat seitdem Lobeck, Aglaoph., berichtigt, so z. B. p. 24., dass bei Plutarch, Phoc. 28. von mystischen Kisten, und nicht von Betten, die Rede ist; wie es denn überhaupt sich frage, ob, was Clemens a. a. O. erzähle, so wie die Formel, die er anführt, die Eleusinien angehe.]

2) Vergl. Welcker Zeitschr. I. 1. p. 126. Himerius Orat. 23. p. 780. ib. Wernsd. besonders ad Or. 7. p. 511. und in der besondern Ausgabe p. 36 sqq. Den Eleusinischen Fackelzug s. auf einem Relief bei Spon. II. p. 283. und Wheler II. p. 526.

über die Procession ergossen, welche von den Eingeweihten erwiedert wurden [1]). Dabei fiel eine Scenerei vor, wodurch die Begebenheit mit der Iambe oder Baubo versinnlicht ward [2]). Dass diess am Flusse, an der *Brücke* (γέφυρα), vorfiel, heisst uns erstlich denken an die Gephyräische Ceres, die von einem Attischen Demos, den Gephyreern (Etym. M. v. γεφυρεῖς), den Namen hatte: dann an Böotien, wo diese hergekommen waren, die ursprünglich zu der Colonie des Cadmus gehört hatten [3]). Das waren alte Gebräuche aus Phönicien her, wo die grossen Schutzgottheiten auf *Kähnen* und *Flössen* ihre

1) Valckenaer ad Ammon. III. 13. Die Ausll. zu Hom. H. in Cer. 203. Zonaras p. 433.

2) Diess scheint aus Hesychius I. p. 824. hervorzugehen; s. das. die Ausleger. Vergl. Aristoph. Ran. 395. ib. intt. p. 107 sq. Beck. Bentley Respons. ad Boyl. p. 313. ed. Lips.

3) Vergl. Steph. Byz. ib. Berkel. p. 272. K. O. Müller's Orchomenos p. 118. — Die Pontifices der Römer, die bei Griechischen Schriftstellern buchstäblich γεφυροποιοί heissen, vergleicht Joh. Lyd. de menss. p. 45. [p. 118. Röther, wo Preller, Dem. u. Pers. p. 98 sqq.: Κηφισσοῦ anstatt Σπερχείου lieset.] mit den Gephyreern, welche Hohepriester und Exegeten der Pallas gewesen seyen. Vergl. Serv. ad Virg. Aen. II. 166. Jene Minerva der Gephyreer war *Onga*, die Cadmus mit aus Böotien gebracht hatte. Das ist die Cabirische Ceres, die den Schiffsgöttern, den Dioscuren, beigesellt ward. Natürlich ist auch hier der Gedanke an die Ceres mit dem Ruder und die Isis von Pharus mit dem Segel, von denen oben die Rede war. — [Seitdem hat v. Hammer-Purgstall in den Wiener Jahrbb. d. Lit. Band 97. p. 126. jene Pallas-Onga mit der Simurgh, dem Weisheitsvogel der Perser, zusammengestellt; welches weibliche Wesen im Arabischen Anka heisse, mit der Syrischen Weisheitsgöttin Onka, Anka, die auch als Vogel vorkommt (s. Herbelot, Biblioth. orient. unter Simorg Anka p. 319. ed. de la Haye) identisch sey, und somit die Sagen des Schaname mit den Griechischen verknüpfe. — Ich begnüge mich hier, an den *Geier der Neith* der alt-Aegyptischen Bildnerei zu erinnern (vergl. jetzt oben II. 1. p. 283 sq. und p. 316.), und die Notiz beizufügen, dass die merkwürdige Sammlung Mexicanischer Alterthümer des Hrn. Uhde bei Heidelberg in einem zum Theil colorirten Sculpturbilde einen ähnlichen heiligen Vogel enthält.]

Sitze hatten, wie jene Patäken und Herakles-Melkarth. Der Der *achte* Tag hiess *Epidauria.* An diesem Tage sollte Aesculapius, zu spät, gekommen und in einer Nachweihe initiirt worden seyn, welche Sitte zu Gunsten aller Spätgekommenen beibehalten wurde. Der *neunte*, *Πλημοχόη*, von einem Gefässe benannt, deren zwei man an diesem Tage mit Wein füllte, und das eine gegen Morgen, das andere gegen Abend ausgoss (Athen. XI. p. 340. Schw. ib. intt.) [1]). Aus einigen Stellen der Alten (Aristoph. Ran. 346. Cic. de Legg. II. 14. ib. Davis.) nimmt man an, das die *Epopteia* oder die *letzte Weihe* in der Nacht nach dem sechsten Tage gewesen sey (Saintecr. I. p. 342 sqq.). In der *nächtlichen* Feier mögen die Kirchenväter *zu ihrer Zeit* wohl mit Recht etwas Verwerfliches gefunden haben, was in den besten Zeiten nicht dabei war (vergl. die Schrift: Ueber alte und neue Mysterien pag. 75 sqq. [vergl. Lobeck, Agl. p. 196 sq.]). Gebräuche dabei waren: Entfernung der Profanen durch den Ruf des Hierokeryx (später auch der Atheisten, Epicureer und Christen) [2]), Wiederholung des Eides, der Formeln der kleinen Weihen,

1) Ueber den mysteriösen Gebrauch der Gefässe s. den Dionysus I. p. 58. p. 112. — Vergl. über die Libation, die wahrscheinlich ein *Todtenamt* war, Saintecr. I. p. 335 sq., s. noch Meursius Eleus. p. 168. Aristid. Eleus. p. 258. Jebb. Procl. in Alcib. I. p. 9. ed. Cr. [Aber es ist ungewiss, ob diess der neunte Tag war, und ob die Libation mit Wein geschah.] Die gymnischen Spiele, die das ganze Fest beschlossen, hatten einen ähnlichen Sinn.

2) [Preller, Dem. u. Perseph. p. 376.: „Jene vor dem Eingange des Anaktoron gestellte Kalathephore sollte also, neben der Zier, vielleicht auch einer besondern Beziehung der Pietät, zugleich auf den furchtbaren Ernst des mystischen Tempels aufmerksam machen, welcher das Allerheiligste und seine Weihe barg. Sie war ein lebendiges Bild zu der Inschrift [*πρόγραμμα*, weil es eine Warnung für die Eintretenden, *εἰςιοῦσιν*, war. Cr.], welche das Anaktoron getragen haben soll: *Μὴ χορεῖν εἴσω τῶν ἀδύτων ἀμυήτοις οὖσι καὶ ἀτελέστοις.* Procl. in Alcib. [prior.] Platon. p. 5. Creuzer.“]

der Reinigung, der Glückwunsch an die Initiirten u. s. w. Alles diess als letzte Vorbereitung im Vortempel. Darauf: alle Schrecken der Nacht, Blitze, die durchs Dunkel zuckten (Saintecr. I. p. 348. Dio Chrysost. Or. XII. Vol. I. p. 387 sqq. Reisk.), Stimmen und furchtbare Töne, Schreckgestalten, Todesangst (Plut. Fragm. de Anima ad calcem de S. N. V. p. 136. Wytt. vergl. Procl. in Alc. I. p. 61. Cr.); endlich Einführung in das Innere zum erleuchteten und festlich geschmückten Bilde der Göttin durch den Mystagogen (*φωταγωγία*). Diese Stufe hiess *αὐτοψία*. Damit war die *ἀνάδεσις*, das Bekränzen mit Myrten, verbunden, und Aug' und Ohr des Epopten wurde durch angenehme Eindrücke ergötzt (Silv. de Sacy zu Saintecroix I. p. 351 sq. 377 sqq. 381 sq.) [1]). Die feierliche *Entlassungsformel* war *Κὸγξ Ὀμπαξ*, worin neuerlich Wilford (in Jones Asiatic Researches T. V. p. 300.) die Indische Formel: *Cancha - Om - Pacsha* (*κογξ - ομ - παξ*), womit die Braminen noch jetzt ihre gottesdienstlichen Versammlungen schliessen, gefunden hat. *Canscha* bezeichnet den Gegenstand des höchsten Sehnens; *Om* das heilige Wort, womit die höchste Gottheit, *das ewige Wesen*, bezeichnet wird; *Pacsha* heisst *Wechselung*, *Wanderung*, *Reihe*, *Ordnung*, *Pflicht* [2]).

1) Das hiess dann *θεοῖς συνδίαιτος εὐδαιμονία* Theon. Smyrn. Math. p. 18. ed. Paris. Hieran reihet man auch jene *kosmogonische Scenerie*, wobei der Hierophant den Demiurgen u. s. w. darstellte. Euseb. Pr. Ev. III. p. 117. Plotin. III. 6. 19. p. 321 sqq. vergl. Cr. ad Cic. de N. D. III. 22. p. 604 sqq.

2) Vergl. Ouwaroff sur les mystères d'Eleusis p. 29. und 114. ed. 3. und Münter Erkl. einer Griech. Inschr. üb. d. Samothr. Myst. p. 34 f. Andere Erklärungsversuche s. bei Saintecroix I. p. 387 sqq. v. Hammer in der Wiener Allgem. Litt. Ztg. 1817. 15. Nov. [Ausführlicher habe ich mich im vollständigen Text der zweiten Ausgabe erklärt. Jetzt lasse ich diess Alles auf sich beruhen, und bemerke nur, dass seitdem Lobeck, Aglaoph. p. 775 — 783., in einer ausführlichen Erörterung die Sache auf Griechischen Boden zurückführt, in der Hauptstelle des Hesych. II.

290. Alb. statt *Κόγξ. ὄμπαξ* zu lesen vorschlägt: *Κόγξ, ὁμοίως*, oder *Κ. οἷον, Πάξ*, und dass diese ganze Stelle keinen Bezug auf die Mysterien habe, sondern dass jene beiden gleichbedeutenden Laute Konx, Pax die Bedeutung des Schlusses einer jeden Handlung in sich schliesse. Vgl. über dieses Stillschweigen gebietende Pax die Ausleger zu Appuleii Apolog. Tom. II. p. 554. ed. Bossch., worauf ich auch zu Cicero de Republ. VI. 13. p. 614. ed. Moser hingewiesen habe.]

§. 21.

Excurs. Eleusine, Dyas oder Abfall und Rückkehr.

Im 17. §. war die Rede von der Grundlehre der Eleusinien, dem Satze von *Entzweiung* und Versöhnung, der in der Pythagoreischen *Dyas* nachklinge. Wir betrachten diess hier noch etwas genauer. Es gab wirklich unter den Pythagoreern Schriftsteller über die Ceresmysterien; auch wissen wir schon anderswoher, dass ihre Arithmetik bildlich und symbolisch war. Nun sagt Nicomachus in seinen arithmetischen Theologumenen (s. Meursius im Denarius Pythag. bei Gron. Thes. Antt. Grr. T. IX. p. 1351 sqq. vergl. Theologumm. arithmm. p. 8 sqq. ed. Ast.); „Die *Dyas* ist die Quelle aller Zusammenstimmung, und unter den Musen auch Erato, auch *Harmonia.* Und die Duldsamkeit ist die Dyas, und die Wurzel, und die Macht, das Vermögen (oder Stoff), — und *Phanes*, aber auch das Gleiche, und Dike (*Δίκη*), und Isis, und die Natur, und *Rhea* und Zeus Mutter, und die Quelle der Zertheilung. Als Rhea ist sie auch die Phrygische und die Lydische und Dindymene. — Sie ist Artemis und Himeros und Dictynna und Aëria, und Asteria, und der Mond, und *Aphrodite* und *Dione*, auch Unwissenheit, Lüge, das Ungeschiedene und die Verschiedenheit, und *Hader* und *Zwiespalt,* und Geschick und Tod. Auf solche Weise, schliesst Nicomachus, wird von den Pythagoreern die Dyas in der Gotteslehre erläutert“ [1]). An derselben Stelle sagt er noch: *die Pytha-*

1) Ueber Einzelnes in dieser Stelle s. Hom. Iliad. XIV. 157. 307. Empedocles Sturzii p. 89. 136. 142. Damasc. de principiis III. 1. p. 240.

goreer haben die Zweiheit auch Demetra und Eleusinia genannt. Darüber gibt nun Joh. Lydus (de menss. p. **108**. p. **252**. Röther) eine Erläuterung, indem er sagt, die Dyas heisse Eleusine als Leiter (*ἐπίβαθρα*) zur Zahl, und als ein Hervorgehen (*προέλευσις*) zum Unbegränzten. — Die Dyas (s. Meursius l. c. und dort ein Anonymus), weil sie zuerst Trennung erlitten (aus der Monas heraustrat), heisst Unglück (*Δύη*) [1]. Gegen die unbewegte Monas heisst sie *κίνησις* und auch *γένεσις*. Im letztern Sinne nannten sie sie auch *Ἥρη* und *ἱερὸς γάμος*, weil in ihr, wie Juppiter und Juno die Geschwister, Zahlen Einer Art sich verbinden. Darum ist sie die heilige Zahl der *Ehe* und heisst auch Mutter und Amme (*Μαῖα*). Das heilige *Zwei* war ein *magisches* Schutzwort gegen Ungeziefer und giftige Thiere. Zaratas (Zoroaster: Fabr. B. Gr. I. p. **305**. Harl.), der Meister der Magie, hatte in der Lehre von der *Zweiheit* den Pythagoras unterwiesen (die Ansicht ist auf jeden Fall Persisch); er hatte die *Zwei* der Zahlen *Mutter*, das *Eine* deren *Vater* genannt. Sowohl der Satz von der *Weltseele*, als der von der einzelnen *Menschenseele*, ward durch die Verhältnissbegriffe der Einheit und Zweiheit deutlich gemacht. Nach Plotinus (p. **486**.) ist die Seele eine Zahl, her-

in Wolf. Anecdd. Grr. Stobaeus I. 58. ib. Heeren. Diog. Laërt. VIII. 25. 83. ib. intt. Porph. Vit. Pyth. p. 47. Kust. ibiq. Rittershus. Clem. Alex. Str. VI. p. 811. ib. Pott. Gell. N. A. I. 20. ib. Gron. Sext. Empir. adv. Math. X. §. 261. [In dem ausführlichen Text, IV. p. 541 sqq. 2ter Ausg., habe ich angemerkt, dass die Pythagoreer auch den geometrischen Elementen nicht nur symbolische Bedeutungen, sondern auch mythologische Namen beigelegt haben, und habe das *Pentagon*, welches sie auch *Hygiea*, Gesundheit, Heil der Seele und des Leibes, nannten, als Beispiel angeführt. — Jetzt trage ich aus der Lateinischen Anthologie (II. nr. 140. mit den Auslegern p. 416. ed. Burmann.) folgenden Vers nach über den Buchstab *Υ*, welcher nämlich *Ὑγίεια*, Heil, Gesundheit repräsentirte:

„Litera Pythagorae discrimine secta bicorni.“]

1) S. Lennep. Etymol. Gr. p. 187. Zonaras I. p. 579. ib. Tittm. Eustath. ad Odyss. XVIII. 53. p. 633. Bas. Apollon. Lex. Hom. p. 233. Toll. Theologg. arithmm. p. 12. Ast.

vorgetreten und abgefallen aus dem Einen. Warum, fragt er, ist das Eins nicht in sich geblieben, und warum das Viele daraus hervorgeflossen [1])? Wegen ihrer Wandelbarkeit heisst nun die Dyas auch *Μήν* (s. oben), darum auch die *sichtbar werdende Welt*, der ans Licht geborne *Phanes*, der schon in der Entzweiung ist. Aber als *Zagreus* wird er schon in *sieben* Theile zerrissen, und als Dionysos ist er schon Herr der bunten Natur, der getheilten Schöpfung. Die Weltseele ist schon ein Abfall aus der Einheit, die Menschenseele wird gar, durch eine Trunkenheit schwindelnd gemacht (Macrob. l. c.), herabgezogen in den Leib. Ceres aber ist die Erdseele, und heisst bestimmt Dyas. Die Dyas ist die *Mutter* der Zahl und heisst weiblich (*θῆλυς:* s. Meursius l. c.), und als solche *alma mater*, Nährmutter. In so fern aber das weibliche Principium nicht ausser, sondern noch in der Einheit ist, ist es die Kraft im Zeus (*ἀρετή*); es ist *Hecate* (Kore), die das Jungfräuliche nicht lassen will, *Artemis* die reine Jungfrau, *Minerva in* Juppiters Haupt. Das sind die drei Jungfrauen der alten Mysterien. Aber wenn Kore sich mit Zeus und Pluto begattet, so heisst das nach Eleusinischer Lehre: die Kore ist *Lebensquell* im *Weltall*. Sie webt; ihr *Gewebe* ist die Schöpfung beseelter Wesen. Aber Minerva ist auch ganz in ihr. Minerva ist in ihr *φιλόσοφος* und *φιλοπόλεμος*, Krieg- und Weisheit-Liebende, und sie in der Minerva. Kore ist aber auch die Kraft, die von der Demeter *nach unten* wirkt (s. Procl. in Plat. Cratyl. §. 170 sq. p. 100 sqq. Boiss.), die *zeugende Seele;* als Jungfräuliche aber in der Höhe die Zurückführerin der Seelen *nach oben* [2]) (Procl. in Theolog. Platonis p. 370—375.). Nun werden wir wohl von selbst die ver-

1) Das ist derselbe Begriff, den wir oben bei Io. Lydus ausgesprochen sahen, und denselben finden wir auch bei Macrob. in Somn. Scip. I. 6.

2) Vergl. über diese Ideen Welcker in der Zeitschr. I. 1. p. 80. Procl. in Alcib. I. p. 55. Cr. Schweigger üb. die älteste Physik und den Ursprung des Heidenthums, Nrnbg. 1821. [Man vergl. noch oben IV. 1. §. 6. p. 176 sqq. 3ter Ausg.]

schiedenen Namen der Dyas bei den Pythagoreern (offenbar Orphische Lehre und zugleich Lehre der Eleusinien) verstehen, welche nichts als mythische Ausdrücke für theologische Lehren sind: ἡ μυθοπλαστία θεολογεῖ, sagt Nicomachus (l. c.) treffend. Diese Namengebung ist aber nicht blindlings ersonnen, sondern sie hat sich an *Tradition* und *alte Lehre* gehalten. Wir wissen jetzt den *Grund*, warum die Dyas *Demeter* hiess und *Eleusinia*. Das war die Weltmutter, die einst den bunten (αἴολον) Becher der getheilten Natur ausgeleert hatte; Isis, die ihrem Sohne Horus den Naturbecher reicht. Es war die Erdseele, die Materie, die Weberin materieller Leiber; die Nährmutter, die das Samenkorn und mit ihm *getheilten* Besitz und Hader und *Tod* gebracht. Die Todten sind *Demetrier*. Die obere Kore führt sie wieder aus dem Vielen durch das Zwei in das Eine zurück. Das Widerstreben des sich in der bunten Welt gefallenden Menschengeistes stellt die Eleusinische Lehre in Bildern dar. Es bedarf Kämpfe und Reinigungen: das ist der Kampf und Krieg von Eleusis, und darum nannte, von der Haderstadt Eleusis, der Pythagoreer die *Zweiheit* und die *Zwietracht Demeter* und *Eleusine* [1]).

1) [S. hierzu Nachtrag III.]

Rückblicke; Hinweisungen auf das Christenthum.

§. 22.

Was im religiösen Denken der Griechischen Völker unter so mannigfachen Formen immer wiederkehrt, war im *Wesentlichen* nichts Anderes, als eine *Vergötterung der leiblichen Natur*. Die Elemente in ihrer Wechselwirkung und ihrem Einfluss auf den Menschen, die auffallendsten Erscheinungen in der Natur; Sonne, Mond, die Planeten, und andere ausgezeichnete Gestirne — diese verehrte der Grieche, sie waren die Grundlage seiner Fabeln: *physisch* war fast seine ganze geheime und öffentliche Religion. Der Gottesdienst heiligte in diesem Kreise auch das Kleinste; denn die ganze Natur lebte ihm. Das Jahr in seinem Laufe bildete den Kreis der Feste. Naturgeister, Sternengeister, wieder in einzelne Strahlen zerlegt, wurden erschaffen und bildeten eine Unzahl von Göttern und göttlichen Wesen. Im Organischen ward die Zeugung der Mittelpunkt des religiösen Ahnens, Glaubens und Bildens. Im Natürlichen aber war nichts, was der Culturmensch verschämt verbirgt, zu geheim; es ward in Namen und Abbild religiös ergriffen und im Cultus geheiligt. Bei dieser Verehrung der Gottheit in der Natur konnten unsere Begriffe von dem, was schicklich und der Gottheit würdig sey, oder nicht, nicht aufkommen. Ihre sinnlichen Göttergeschichten und Bilder waren für *ihre* Religionen ursprünglich nichts weniger als unsittlich.

§. 23.

Fortsetzung.

Auf demselben physischen Grunde beruht die Götterwelt der Griechischen *Bildnerei.* Aber in der plastischen Darstellung des Göttlichen ward nun nicht mehr die Natur als solche genommen und vergöttert. Jede Göttergestalt ward ein *Körpergeist.* Es war eine *Idee,* die der Griechische Bildner erstrebte, und die höchsten Eigenschaften der Götter mussten einen Leib anziehen und im Sichtbaren anbetungswürdig werden.

§. 24.

Fortsetzung.

Diese Eigenschaften schaute der Grieche auch in den Werken seiner Dichter an. Auch in den Göttergeschichten *sah* er sie. *Götterähnlich* waren die *Heroen*, deren Bestreben ihm Muster und Vorbild war, denn sie hatten das Göttliche zu thun gestrebt. Das war eine *ethische* Grundlage für das Leben; und noch mehr *Ethisches* lag in der Art, wie die *Mysterien* die Heroenlehre aufgefasst hatten. Es war damit eine *religiöse Erziehung* begründet. *Jeder* hatte *Heroenberuf*. *Jede* Seele war aus dem Orte der Götter, und Jeder sollte nach der Rückkehr dahin streben.

§. 25.

Fortsetzung.

Durch diesen Satz hing die Geheimlehre mit dem Orient zusammen, dessen allgemeine Lehre die Lehre von dem Ausflusse aller Dinge aus Gott (*Emanation*) und von der Wiederaufnahme in ihn ist.

Die Frage, warum das ewige, selige Wesen *sich ausser sich* gesetzt, warum dieser Abfall geschehen, beschäftigte alle alten Religionstheorien. Wie die *Griechische Mysterienlehre* die Frage gefasst und gelöst hatte, haben wir gesehen. Diese Lehre zu bestätigen und zu läutern war das Bestreben vieler geistvollen Denker. Aber das Christenthum gab auf jene Frage eine neue Antwort, die, *den heidnischen Philosophen gegenüber*, so gefasst werden kann: Die Lehre von der Menschwerdung und Versöhnung ist der Mittelpunkt im Christenthum (1. Tim. III. 16. Eph. I. 7. Col. I. 14.). Mit dem ewigen Rathschlusse Gottes, sich zu offenbaren, wodurch also das *Ausser Gott seyn* und der Abfall selbst gesetzt war, war zugleich auch der andere ewige Rathschluss gegeben, die Welt wieder zu sich zu nehmen (Col. I. 20. II. Tim. I. 9. 10. Eph. I. 3. 4.). Gott selbst, *aus* Gott gesetzt (aber ohne Schuld), besteht den moralischen Kampf bis zur Zurückgabe seiner endlichen Natur (Phil. II. 6. 7. Ebr. IV. 15. II. 9. Phil. II. 8. I. Cor. XV. 55—57.); wodurch also das *Ausser Gott* und die Möglichkeit zur Sünde aufgehoben ist. Mit jenem durch den Gottmenschen vollendeten Kampfe ist von Seiten des abgefal-

lenen Theils die Aufgabe gelöst, nach deren Auflösung vom ersten Falle an alle Creatur sich gesehnt hat (Röm. VIII. 19 sqq.). Durch eine That der höchsten Freiheit ist das *ausser* Gott Gesetzte wieder fähig geworden, *in* Gott zu seyn. Jeder Mensch hat das dargebrachte Opfer mit dargebracht (Ebr. X. 10. 14. V. 9.), wenn er ein Christ, d. i. ein *Christus*, ein Geweihter, ein heiliger Opferheld, wie jener, seyn will. In die eigene Wahl, in die ethische Kraft, ist Jedem die Rückkehr in Gott gestellt. Die Möglichkeit dazu durch den ewigen Rathschluss der Menschwerdung, so wie die vollendete Rückkehr durch den freiwilligen Opfertod, ist das Geheimniss der ewigen Liebe (I. Joh. IV. 9 sqq. Ephes. II. 4 sqq.). Dieses Gesetz der Liebe gibt allein Aufschluss über den Entschluss Gottes, sich in einer Welt zu offenbaren; sie löset das Räthsel der Schöpfung und der Weltgeschichte. Denn nachdem jenes Opfer gebracht ist, ist es besser, dass eine Welt geschaffen worden, denn sonst wäre der Triumph des Heiligen nicht. Hierdurch erhalten denn die Hauptdogmen des Christenthums ihre Bedeutung. Zuvörderst das Dogma von der *Gottheit* des *Sohnes:* denn die Wiederaufnahme des *ausser* Gott Gesetzten *in* Gott kann nur durch den geschehen, der nie ausser Gott gewesen (Joh. I. 1. 3. 10. 14.). In und durch ihn war das *ausser* Gott Gesetzte (die *Welt*) von jeher wieder in Gott. Dann das Dogma von der *Erbsünde:* denn vom ethischen Mittelpunkte aus ist das *Ausser* Gott seyn schon ein Abfall (Röm. VII. 14. 18. VIII. 7. 8.), welcher erst durch ein freies Opfer des Lebens selbst abgebüsst oder gerechtfertigt werden kann. Damit ist dann die ganze *Typologie* (die Lehre von der Sehnsucht der alten Väter und von den Vorbildern, worin sie das künftige Heil erblicken) gesetzt, mithin der Satz, dass erst von dem Neuen Testamente aus der Inhalt des Alten als erfüllt betrachtet werden kann.

Im Christenthum ist das Problem von der Schöpfung und dem Daseyn ausser Gott fast einzig durch das *Ethische* (die

Heiligung des Willens) gelöst. Im Heidenthum herrscht das *Physische* vor. Der Satz von der Rückkehr jedes einzelnen Wesens zu seiner Quelle war im Cultus physisch ergriffen und durchgeführt. Annäherung zum Christlichen zeigt sich da, wo der Lehre von der Seelenwanderung zugleich der Satz *moralischer Läuterung* untergelegt ist; mehr noch in der alt-Persischen Lehre von der in Gott vermittelten *Feindschaft* und dem Kampfe zwischen Licht und Finsterniss. Diese in die *Eleusinien* aufgenommene Lehre näherte dieselben dem Christenthum: aber das Ethische wurde unter der Hülle von Bildern immer wieder vom Physischen überwachsen.

Darum konnten denn auch die einsichtsvollsten aber dabei sittlich eifrigen Kirchenväter durch die Mysterien nicht befriedigt werden, sondern sie hielten es für Pflicht gegen sie zu kämpfen. Andererseits aber konnten würdige Denker unter den Heiden, in so fern sie sich auf den *rein ethischen Sinn* der wesentlichen Mysteriendogmen stützten, die neue Religion überflüssig finden, die ihnen noch dazu eine Menge Stoff für ihren Forschungsgeist abschnitt. Aber ungeachtet dieses Zwiespalts ward auf beiden Seiten den Würdigen dennoch ein höherer Friede zu Theil [1]).

1) [S. hierzu Nachtrag IV.]

Nachträge.

I.

Heilige Stierkämpfe, und Ceres, die Nähr-Mutter.

(Nachtrag zu Cap. VI. §. 26.)

Ich muss hier vorerst eine Hauptstelle meines ausführlichen Textes [1]) aufnehmen. „Eine Aeusserung des Aristides [2]) mag uns zu den nöthigen Bemerkungen über die *Eleusinischen Stierkämpfe* führen. Er sagt: „„Der Preis bei diesen Spielen besteht in Früchten, weil die Menschen versuchen wollten, wie viel sie durch die mildere, bessere Nahrung an *Stärke* gewonnen hätten.““ — Wir haben allen Grund, diese Bemerkung für mehr als eine blosse rhetorische Figur zu halten. Erforderte irgend ein Festspiel Körperstärke, so waren es die Stierkämpfe [3]); und auch dieses finden wir zu Eleusis. Davon muss hier um so mehr die Rede seyn, da Meursius und Saintecroix sie übergangen haben. Letzterer hat sogar vergessen,

1) Band IV. p. 290 sq. 2ter Ausg.

2) Eleusin. p. 257. Jebb. p. 417. Dindorf.

3) [Ich verweise jetzt nachträglich jeden, der sich eine anschauliche Vorstellung derselben, namentlich der thessalischen, verschaffen will, auf die lebendige Schilderung des Heliodorus, Aethiop. X. 28—30. p. 427—432. ed. Corai.]

die Hauptstelle des Artemidorus zu benutzen, welche Jacob Gronov aus den Papieren des Meursius als eine abgerissene Notiz nachgetragen hatte [1]); und darauf beruht doch Alles. „„Mit Stieren, sagt Artemidorus, kämpfen annoch freiwillig in Ionien die Knaben der Ephesier, und in Attika bei den Schauspielen (παρὰ ταῖς θέαις, so hat Gronovius; Reiff kennt diese Lesart nicht. Ich lasse es dahin gestellt, ob man diese oder die Lesart παρὰ ταῖν θεοῖν, bei den Göttinnen, nämlich Demeter und Kora, vorziehen will. Auf jeden Fall wäre ἐν ταῖς θέαις der gewöhnlichere Ausdruck). Die Knaben der Athener mit dem Jahreswechsel““ u. s. w. — Eine inhaltreiche Stelle, welche zu einer eignen Schrift den Stoff geben könnte. Von einer gewissen Seite ist diess schon geleistet, theils von Selden, Chishull, Muratori und andern Erklärern alter Denkmale (s. Gronov. Thes. T. VII. p. 869. und Reiff ad Artemid. p. 230.) theils von Böttiger [2]) und von Millin [3]).“

So weit mein Eingang in der zweiten Ausgabe. Hier gebe ich nun einige nachträgliche Bemerkungen über denselben Gegenstand, welche auf die obigen kurzen Andeutungen

1) Praefat. ad Thes. Antiqq. Graecc. T. VII. p. 14. [s. I. 8. p. 20. ed. Reiff. In dem ausführlichen Text p. 262 sq. ist diese Stelle mitgetheilt und von einer andern Seite betrachtet worden. Die eignen Worte, wovon sogleich die Rede ist, lauten so:

Καὶ ἐν Ἀττικῇ παρὰ ταῖς θεαῖς ἐν Ἐλευσῖνι
Κοῦροι Ἀθηναῖοι, περιτελλομένων ἐνιαυτῶν.

vergl. Iliad. II. 550.]

2) Zuerst im Gothaischen Hofkalender 1804. p. 40 sqq. und jetzt in dessen Kleinen Schriften III. p. 324 sqq. vergl. p. 199., wo Vergleichungen mit den Künsten und Wagstücken der heutigen Toreadores, Picadores und Matadores gemacht werden.

3) Im Journal encyclopédique 1808. IV. p. 316 sqq. vergl. dessen Peintures de Vases antiques II. pl. 78. nr. 7., welcher interessante Parallelen zieht zwischen jenen Spielen der Alten und denen an den Rhonemündungen, les ferrades de la Camargue.

im 26sten Paragraphen dieser dritten Ausgabe mehr Licht verbreiten werden.

Zuvörderst sagt über diese thessalischen Festkämpfe ein ungenannter Philosoph [1]): „Bei den Thessaliern ist es rühmlich [2]), Pferde und Maulthiere aus der Heerde zu nehmen und zu bändigen; auch Stiere zu nehmen, sie zu schlachten, abzuziehen und zu zerlegen." Vielleicht hatte dieser Ungenannte die Verse des Euripides vor Augen:

„Ruhmvoll ist bei Thessaliern ja dieses auch,
Hört' ich, wenn Jemand klüglich einen Stier zerlegt,
Und Rosse zügelt."

Solche Scenen treten uns nicht nur in berühmten Basreliefs, sondern auch auf Silbermünzen thessalischer Städte, und auf geschnittenen Steinen vor Augen [3]). — Wenn aber nun K. O. Müller [4]) die ganze Centauren-Sage aus diesen Thessalischen Ringkämpfen herleiten will, so ist diess eines der vielen Beispiele seiner Scheu, aufs Morgenland hinaufzuschauen. Er sagt nämlich mit grosser Zuversicht: „Die Centauren sind hauptsächlich alte Büffeljäger der Pelasgischen Vorzeit; die

1) Fragm. de turpi et honesto, in Gales Opuscc. myth. p. 712. (nicht, wie Böttiger a. a. O. p. 332. citirt, p. 58.; jetzt in Io. Conr. Orelli's Opuscull. Gr. sentent. II. p. 214.)

2) Θεσσαλοῖσι δὲ καλὸν. Orelli will: ἐν Θ., welches nicht nothwendig ist. Man s. vorher und das Folgende; vergl. auch die Stellen des Plato, Conviv. p. 182. p. 388. Bekker. und die gleich anzuführende Stelle des Euripides, Electr. vs. 815 sq. Ἐκ τῶν καλῶν κομποῦσι τοῖσι Θεσσαλοῖς Εἶναι τόδ', welche, was Gale und Orelli übersahen, von demselben Gegenstande handelt. Die obige Uebersetzung ist von Fr. H. Bothe, p. 277. 2ter Ausg.

3) S. oben unsern Text §. 26., besonders der zweiten Ausgabe, vergl. Böttiger p. 830. und dazu Taf. I. nr. 2 – 6., wo auch von den einzelnen Momenten dieser Kämpfe gehandelt wird. Auf einer thessalischen Silbermünze in einer Heidelb. Sammlung erscheint der kämpfende Jüngling auch mit dem θερίστριον (Sonnenhut).

4) Im Handb. §. 389. p. 584. 2ter Ausg.

Thessalischen Ταυροκαθάψια geben die Deutung des Mythus.“ Schon ein Blick auf die Reliefs von Persepolis, besonders aber auf die Babylonischen Cylinder [1]), hätte ihn vor diesem Irrthum bewahren können.

Eine augenfällige Widerlegung geben aber die Bildwerke auf der rechten Seite des neulich aufgefundenen Mithras-Reliefs von Neuenheim. Sie überraschen durch eine auffallende Aehnlichkeit mit verschiedenen Stierkampf-Scenen auf den Basreliefs von Smyrna, auf den Silberdenaren thessalischer Städte und auf antiken geschnittenen Steinen. Man vergleiche nur die oben angeführten Abbildungen bei Millin und bei Böttiger mit der Tafel II. zu der Schrift; Das Mithreum von Neuenheim bei Heidelberg [2]). — Aber hier schliessen sich

1) s. jetzt Guigniaut Planches I. nr. 122 sqq. nach Ker-Potter und insbesondere die Gruppen auf dem Cylinder, wo eine mit der Persischen Mitra bedeckte Person *zwei gebändigte Stiere bindet*, und eine andere *Centaurenartige Figur* einen Löwen fesselt; s. jetzt unsere Bildertafeln oben zu I. 2. nr. 14. mit der Erklärung p. 347 sq. 3ter Ausg. Doch wegen des Centauren-Mythus kann ich nun meine Leser zunächst vorher auf IV. 1. Nachtrag II. verweisen. Einen andern Irrthum Müller's, wonach auf den Reliefs von Assos in Mysien Centauren-Stiere jagend vorgestellt wären, hat Guigniaut III. 2. 1. p. 631. bemerkt. Aber allerdings kommen auf den Kleinasiatischen Bildwerken, gerade wie auf geschnittenen Steinen (s. Zur Gemmenkunde zu nr. 26. p. 102. 190 sq.), heroische Wesen, wie die Persischen Izeds, vor, welche mit allerlei zum Theil wunderbaren Thieren kämpfen, wie denn das Persergesetz von seinen Königen und Magnaten Kampfrüstigkeit nach dem Muster der höhern Wesen forderte; und es ist eine sehr richtige und fruchtbare Bemerkung, dass gerade diese Vorderasiatischen Reliefs die Verbindungspunkte bezeichnen, worin die Oberasiatischen Symbole mit der Griechischen Bildnerei sich vereinigt haben. (Raoul-Rochette bemerkt daher sehr treffend im Bericht über Fellow's Werk, Journal des Savants Juill. 1842, in Bezug jener Basreliefs, p. 389.: „C'est donc là un des points du domaine de l'antiquité où l'Assyrie et la Perse, d'une part, et la Grèce, de l'autre, s'étaient trouvées dans un contact immediat, dans un rapport intime, chacune avec son génie.“)

2) Heidelb. 1838. Auch ein Träger des gebändigten Stiers stellt

diese Stierkämpfe rechterseits an eine Reihe von Prüfungs- und Weihe-Scenen des Persischen Mithrasdienstes, welche die linke Seite einnehmen, und wie die obere Leiste die solarischen und lunarischen Potenzen desselben Cultus enthält, so bilden alle drei Leisten den Rahmen des Mittelbildes; welches das gewöhnliche Opfer des Stieres vor Augen stellt. — Wie sehr ich also gerechtfertigt bin, dass ich, wie bei einigen andern Griechischen Mythen und Culten, so insbesondere auch bei den Cerealischen, die Persischen Elemente und namentlich die Mithriaca schon in den zwei ersten Ausgaben dieses Werkes in den Kreis der Untersuchung zog, will ich Andern auszusprechen überlassen; hier jedoch um des Folgenden willen aus meiner Erläuterung jener Bildwerke Einiges ausheben [1]): — Wir haben also hier einen Sonnengott und einen Sonnencult, der sich von Oberasien über Kleinasien und Phönicien nach Thasos, Theben, Cypern, Rhodus, Kreta, Malta bis nach Gades in die Westwelt verbreitet hatte. Unter den Griechen und Italiern hatte der Name Herakles-Hercules den des Dschem, Som, Sandon und ähnliche verdrängt, die Grundideen waren geblieben [2]). — Nun sehen wir auf einem Babylonischen Cylinder einen mit der Persischen Mitra bedeckten, bärtigen, ehrwürdigen Mann zwei gebändigte Stiere zusammenbinden [3]). Hier haben wir den stierbändigenden Mithrasdiener in seiner ältesten morgenländischen Gestalt. Sehr alterthümlich kommt Herakles als Stierbändiger auch auf Griechischen Vasen vor [4]). In allen solchen Darstellungen

sich hier dar, im 2ten Segment, ganz wie auf dem Intaglio bei Böttiger nr. 5., ausser der phrygischen Mütze.

1) S. das Mithreum von Neuenheim p. 55 sq. vergl. 89 sq.

2) Fr. Münter, Relig. der Karthager p. 39 sq. 2ter Ausg. v. Hammer, Mithriaques p. 165 sq.

3) S. das oben schon angeführte Bild I. 2. Taf. V. nr. 14. dieser 3ten Ausgabe.

4) Eine Uebersicht solcher Bildwerke überhaupt gibt Millin, Galerie

sind die nothwendigen *Bedingungen des Ackerbaus* vor Augen gestellt. Er ist bedingt durch den Kampf mit dem Stiere, den der Mensch sich unterwürfig machen muss, ehe er pflügen, säen und ernten kann. Auf diese Weise treten *Mithras*, *Dschemschid*, *Herakles* in die durchaus bildliche *Urgeschichte der agrarischen Cultur* ein. Im Neuenheimer Mithras-Tempelchen haben wir neben dem oben bemerkten Hauptbilde eine Figur des Hercules mit der Keule und Löwenhaut vorgefunden, wodurch die Verbindung des Sonnengenius Mithras mit dem kämpfenden Sonnenhelden Herakles bestätigt wird, und dieser Heros zeigt sich in vielen Bildwerken mit dem Stiere ringend in denselben Stellungen, wie die Mithrasdiener in den Stierkämpfen auf dieser Seitenleiste unsers Denkmals.

Ueberhaupt beurkunden die Herakleen [1]), von dieser Seite betrachtet, dass die verschiedenen Momente der agrarischen Cultur mit ihren gedeihlichen Folgen namentlich der kräftigern Nahrung und des behaglichern Lebens in *diesem* Trabanten oder Ministranten der Ceres und der Proserpina vorzüglich personificirt waren; nämlich im Hercules, dem Ochsenspanner (Ἡρακλῆς βουζύγης) im Hercules, dem Pflüger und Ackermann (Ἡρακλῆς ἀροτήρ) [2]) und im Hercules dem Ochsenfleischesser (Ἡρακλῆς βουφάγος, βουθοίνας). — Diese drei Momente waren in cyklischen Festgebräuchen versinnlicht, aus welchen sich Sagen mit bedeutsamen Namen, wie die eben angeführten, oder sprechende Mythen entwickelten [3]).

mytholog. pl. 113—171. Ein archaisches Vasenbildchen mit Hercules und dem Kretischen Stier ist oben mitgetheilt II. 3. nr. 29. zu p. 687 sqq. dieser 3ten Ausgabe.

1) S. die Uebersicht II. 3. §. 24—28. p. 687 sqq. 3ter Ausg.

2) Wie denn Hercules arator auf Münzen erscheint. S. Vaillant, Numi Pr. III. 147., vergl. Rasche II. 2. p. 163. oben und Eckhel D. N. V. VII. p. 131.

3) Die Attischen Diipolien und Buphonien geben hiervon die anschaulichste Uebersicht, s. oben §. 12. des 6ten Capitels 3ter Ausg. dieses Heftes IV. 2. und das Ausführlichere Band IV. p. 122. der 2ten Ausg.

Es ist der Mühe werth, darauf kürzlich noch einen Blick zu werfen: Bei Entstehung des Ackerbaus war wegen Seltenheit des dazu nöthigen Rindviehs der Ackerstier unter religiösen Schutz gestellt, und seine Tödtung war verpönt, bis späterhin allmählig Lust und Bedürfniss die altheilige Scheu überwindet. Diesen Zustand erhielten des Ochsenspanners (Buzyges) Verwünschungen [1]), der Festgebrauch, dass der Stierschlächter vom Altar entlaufen musste, und die Sage, dass der erste, der diess gethan, sich nach Kreta habe flüchten müssen [2]), im lebendigen Andenken. Diese Zustände treten, wie in Attischen, so in Kretischen, Thessalischen und Rhodischen Mythen — nach ihren Grundzügen, die sich mit der Person des Herakles verknüpfen, deutlich hervor: In Kreta bändigt er entweder allein oder mit Hulfe des dortigen Königs Minos den von diesem Lande genannten Stier, und macht ihn dem Ackermann unterwürfig. In Thessalien spannt er dem pflügenden Thiodamas einen der Stiere aus, und verzehret ihn; bei Lindos auf der Insel Rhodos gar die beiden Ackerstiere, weil dem Hungernden und um Einen bittenden Heros der Eine verweigert worden war, und erwiedert die Verwünschungen des erbitterten Pflügers mit Spottreden und Hohngelächter. Daher als später Herakles durch seine Thaten die göttliche Würde errungen, zum Andenken dieser Handlung ihm ein Altar, *βούζυγον* genannt, errichtet, und der Gebrauch eingeführt wird, dass bei dem Opferfeste, wobei zwei zusammengejochte Stiere geschlachtet werden, statt der sonst üblichen Gebete und Segenswünsche, Flüche und Verwünschungen ausgesprochen werden müssen [3]).

1) *Βουζύγειοι ἀραί.* S. Valckenaer. ad Herodot. VII. 231. und vergl. meine Abhandlung, De Hercule Buzyge et Minoë p. 107 sq.

2) Porphyr. de Abstin. II. 29. p. 154. Rhoer. Addaeus in Antholog. gr. II. 225. ed. Jacobs. Arsenii Violet. p. 278. mit Walz.

3) Apollodor. II. 5. 10. II. 7. 7. Lactant. divin. instit. I. 21. p. 145. ed. Bünemann. Philostrati Imagg. II. 24. p. 92 sq. ed. Jacobs.

Nach allem Diesen wird man sich von jenen historisirenden Mythologen, die den ganzen Inhalt solcher altheiligen Culte und Mythen mit einer geschichtlich-prosaischen Auslegung erschöpft zu haben glauben, entschieden abwenden, und Böttiger'n [1]) beizupflichten geneigter seyn, der, nachdem er jene Kretersagen vom Stier der Pasiphae, von Minos und Minotaurus und vom Stierbändiger Hercules als Griechische Ausdeutungen Phönicischer Hieroglyphen genommen, so fortfährt: „Allein diess hindert nicht, anzunehmen, dass es in der wilden Heroenwelt mehrere Menschen von ausserordentlicher Körperstärke gab, die einen jungen Stier, trotz aller seiner Ungebärdigkeit, geradesweges auf die Schulter nahmen und eine ziemliche Strecke forttrugen." Nur ist zu beklagen, dass dieser sonst so umsichtige Forscher die Hauptquelle dieser Mythen, Bilder und Gebräuche übersehen, nämlich die Assyrisch-babylonischen Religionen, und namentlich die Persischen Mithriaca.

Wir können zum Schluss aussprechen, dass in diesen Gebräuchen und Sagen Asiatischer und Hellenischer Religionen sich folgende Elemente vereinigt finden: symbolischer Sternen- besonders Sonnencult, Incunabeln der Agricultur und die Wirkungen der letztern, Cerealische Kräftigung und Männerstärke [2]).

1) a. a. O. p. 332 sq.

2) So dass wir in so weit die Worte des Aristides, wovon wir oben ausgegangen sind, bestätigt finden: wie denn auch die gebildete Griechische Kunst die Demeter in matronaler Fülle in breiten Formen und weicher Mütterlichkeit aufgefasst hat, und wie denn auch, nach dem Mythus schon der blosse Hauch dieses göttlichen Mundes dem Knaben Demophon Kraft und Wachsthum verlieh. — Daher ein grosser Kenner der Antiken St. Victor (zum Bouillon, Musée des Antiqq. I. 6.) mit Recht bemerkt hat, dass die Ceres-Borghese nr. 3. im Louvre durch ihre zarten jungfräulichen Formen aus dem *ständigen mythologischen Typus* dieser Göttin heraustrete, indem Ceres, ihrem mythologischen Charakter nach, grosse, breite, fast rustike Formen habe, als Mutter Erde und starke,

nährende Mutter der lebenden Wesen (mammosa Ceres, bei Lucretius IV. 1162.). Ich füge hinzu: selbst unter mystischen Hymnen hat ein Orphiker in seinem Gesang an die Eleusinische Demeter diese reale, menschliche Seite genannter Gottheit in mehreren Zügen recht geflissentlich hervorgehoben (Orphica nr. 40. nach Dietsch):

„Deo, du göttliche *Mutter* des All's, vielnamiges Wesen,
Jugendernährerin du, Glückspenderin, hehre Demeter,
Segensquell', im Aehrengespross, allgebende Gottheit,
Welche der Frieden ergötzt und die Mühsal ihres Berufes;
Dein ist Saat, dein Garben und Tenn', o Göttin *des Fruchtgrüns*,
Die du dir Wohnung erkorst in Eleusis heiligen Hallen!
Anmuthsvoll, liebreizend, der Menschen Ernährerin allwärts;
Welche zuerst zum Pflügen gebeugt den Nacken des Stieres,
Und den Sterblichen gab den lieblichen Segen der Nahrung;
Wuchernder Blüthe, Genossin des Bromios, glänzender Ehre
Fackel umstrahlt, urrein, die im Sommer sich freuet der Sichel,
Jetzt in der Tief', aufsteigend anjetzt, jetzt Jeglichem milde,
Kinderbeglückt, den Jünglingen hold, du Nährerin, Männin,
Welche mit Drachengebiss den rollenden Wagen bespannt hat,
Und in kreisendem Lauf um den eigenen Thron froh jauchzet!
Eingeburt, *an Sprösslingen reich*, voll waltender Obmacht,
In der *Gestalten Gedräng' hehrblühender*, buntes Geblümes,
Selige, komm, urreine, *beladen mit Früchten der Ernte;*
Frieden bringe zurück und des Rechtes gefällige Satzung
Ueberströmende Füll', und königliche Gesundheit."

— Da ich Cap. VI. §. 21. 22. *Isis und Ceres* zusammengestellt habe, so will ich bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen anzumerken, dass in einem späteren Griechischen Hymnus auf die Isis, welchen Herr Professor *Ross* in Athen jüngst auf der Insel Andros von einer Marmortafel abgeschrieben, und Herr Prof. *Sauppe* in Zürich mit schätzbaren Anmerkungen und Lateinisch übersetzt herausgegeben hat (Hymnus in Isim, ab L. Rossio repertum primum distinxit emendavit annotavit Hermannus Sauppius, Turici 1842.) mehrere Züge mit diesem orphischen Hymnus auf die Ceres zusammentreffen. So wird sie gleich zu Anfang als Besitzerin der durch alten Anbau der weizenreichen Gefilde von Bubastos und Memphis gepriesen; sie wird Gesetzgeberin der Menschen genannt (θεσμοθέτις μερόπων vs. 20.). Von ihr wird gerühmt, dass sie der Rechtspflege Stärke gegeben; sie habe dem Manne die Frau zugeführt; die zeitige Frucht der Ehe das neugeborne Kind ans Licht des Tages

gefördert, die schweifenden Triebe der fruchtlosen Begattungen durch scharfe Drohungen gebändigt, und die Kinder schon an der Mutter Brust auf sanfte Weise zur Ehrfurcht gegen die Eltern angewöhnt (vss. 36 — 44.); sie habe die verderbenschwangere Wolke des Kriegs durch Schranken gehemmt; sie habe Hügel und Thäler für Rinder- und Schafheerden geschickt gemacht (vs. 70 sqq.) u. s. w.

II.

Demeter - Herkyna und Trophonios; Pelops und die Sipylenische Mutter.

(Nachtrag zu Cap. VII. §. 3.)

Da in den eben angeführten Citaten von einem Schlangen-Dämon Erichthonios-Sosipolis die Rede ist, eben so von einem fischschwänzigen Wassergotte Nereus, der Zeuge seiner Geburt ist, ingleichen von der Bedeutung des ersteren als Segenspenders und Reichthumgebers, Plutos, als Schoosskind der Glücksgöttin Tyche-Fortuna — Alles in Cerealischen Beziehungen, so möchte hier wohl der passendste Ort seyn, von einem alt-Böotischen Cultus zu sprechen, in welchem alle diese Bilder und Anschauungen, nur unter andern Namen, wieder hervortreten, zumal da die neuesten Herausgeber des Pausanias [1]) jenen Religionsdienst für noch nicht gehörig auf-

1) Schubart und Walz zur Hauptstelle IX. 39. 2. p. 437. „Nondum satis explicitae sunt hae religiones.“ Die Schreibung des Namens wechselt in den Handschriften zwischen Ἕρκυνα und Ἕρκυννα. S. die Ausleger zum Livius XLV. 27., wo Hercynnae steht, wie Ἕρκυννα bei Lycophron und den Scholiasten vs. 152—153. p. 414. Müller und die genannten Ausleger des Pausan. p. 439. Die Schreibart mit einem ν möchte wohl vorzuziehen seyn, weil das Fest der Demeter Ἑρκύνια genannt wurde; s. Hesych. p. 436. mit den Auslegern, denn so muss das Ἑρκήνια gebessert werden, s. Ludw. Dindorf in Stephani Thes. ed. Didot. p. 2034. und L. Preller, Demeter und Persephone p. 172. So entspricht auch besser das damit verwandte Orcina; wovon im Verfolg.

geklärt halten. Ich weiss nicht, ob ihnen entgangen ist, was K. O. Müller über diese Götterwesen und ihren Dienst und ich selber über dieselben Gegenstände vorher und nachher abgehandelt hatten; muss aber um so mehr darauf zurückkommen. Ich gehe von der Stelle K. O. Müller's über das Heiligthum des Trophonios und der Herkyna aus: „Es opferte nämlich ein Jeder, sagt er in seinem Orchomenos p. 154 sq., bevor er hinunterstieg (nämlich in die Höhle des Trophonios) zu bestimmter Zeit und nach vorgeschriebenem Ritual, dem Trophonios und seinen Söhnen, dem Apollon, dem Kronos, der Lenkerin oder Königin Hera, der Demeter Europa als Amme des Trophonios, dem Zeus Basileus [1]). Ehe er hinabsteigt, verweilt er mehrere Tage in der Behausung des *Agathodämon und des Guten Glücks* [2]); in der Nacht selbst, da er das Orakel befragt, wird als Hauptopfer ein Widder dem Agamedes über einer Grube geschlachtet (Pausan. 9, 37, 3. — 39, 4.), der bald der menschliche Bruder des Trophonios, bald auch ein Sohn Apoll's und der Epikaste, oder des Zeus von der Jokaste, und in dieser Sagenwendung Vater des Trophonios heisst [3]). In der Felsengrotte, wo der Fluss Herkyna entspringt, waren Bildsäulen des Trophonios und der *Herkyna*, mit Schlangenstäben [4]), Asklepios und Hygieien

1) Hierzu bemerkt Preller, Demet. u. Perseph. p. 172.: Ζεὺς βασιλεὺς Plutarch. amat. narratt. I. 1. [Vol. IV. p. 95. Wyttenb.] ist ein Ζεὺς χθόνιος in der Bedeutung wie bei Hesiod. opp. vs. 465. Sein Orakel betraf vorzugsweise τὰ ἐν ῞Αιδου. S. Plutarch. de genio Socr. 21. 22. [Vol. III. p. 378 sqq. Wyttenb. eine Hauptstelle über das Orakel des Trophonius.] Cr.

2) Hierbei wird der Leser sich von selbst an den der Tyche-Fortuna beigesellten guten Genius Sosipolis und Erichthonios erinnern. Cr.

3) Schol. Aristoph. Wolken 508. III.

4) Der Schlange, als eines Attributs der Quellnymphe Hercyna, gedenkt auch Raoul-Rochette in den Monumm. ined. p. 21. 22. — Hier muss aber an chthonische und agrarische Symbole gedacht und wiederum an den in eine Schlange verwandelten guten Erdgeist Sosipolis und den

ähnlich; hier sollte Herkyna mit der Kora gespielt, und eine Gans, die sie entfliehen gelassen, und welche Kora unter einem Felsenstücke hervorgezogen, den Strom Herkyna hervorgelockt haben; auch war Herkyna in ihrem Tempel mit einer Gans (die vorzüglich im Dienste der Kora bedeutsam) abgebildet [1]). *Kora* aber, Thera genannt [2]), und Zeus der

in eine Schlange nach unten auslaufenden Erdensohn Erichthonios (s. oben III. 2. p. 506 – 513. 3ter Ausg.) erinnert werden. Cr.

1) Preller a. a. O., obschon er Müllern vor sich hatte und ihn anführt, macht gleichwohl aus der Gans ein Gänschen, fasst die Erzählung mährchenhaft auf, und fügt die Anmerkung bei: „Gans und Ente sind den alten und neuen Griechen anmuthige niedlich (?) Thierchen, s. Aristoph. Plut. v. 1011. Didymus in den Scholl. ibid. p. 140. 16. Dindf. Dodwell. II. 1. p. 70. Selbst Penelope heisst nach πηνέλοψ, einer Entenart.“ — Nun wird es begreiflich, warum der grosse Römer Paullus Aemilius hierherkommt, um der Herkyna zu opfern; Livius XLV. 27.: „Lebadiae quoque templum Jovis Trophonii adiit; ibi quum vidisset os specus, per quod oraculo utentes sciscitatum Deos descendunt, sacrificio Jovi Hercynnaeque facto, quorum ibi templum est, Chalcidem — descendit.“ Solche Ehrfurcht hatte er vor dem artigen Mährchen und niedlichen Thierchen! — Was die Ente betrifft, so mag ihn jetzt Panofka (Ueber verlegene Mythen p. 12 sq.) belehren, warum gewisse Enten (πηνέλοπες) Hieroglyphenbilder der Heroine Penelope waren. Ich will nur bemerken, dass es auch eine Quelle Penelopeia gab, und eine Sage deutlich auf Wasserdienst anspielt; hier aber im Cult des Trophonios, Dienst der unterirdischen Gewässer, wie denn gerade in dieser Erzählung Styx der Weg zur Unterwelt heisst (Plutarch. de gen. Socr. p. 382 sq. Wytt.). Cr.

2) „Persephone, sagt Preller p. 173., bekam den Namen Θήρα, der Haschenden.“ Da hier von unterirdischen Gewässern die Rede ist, Demeter ferner in diesem Cult als eine zornige, finstere Todesgöttin genommen wird (Lycophr. 152 sqq. mit den Scholl. und über diese Demeter Erinnys, Völcker, Mythol. des Japet. Geschlechtes p. 352 sqq.), so könnte man geneigt seyn, ihren Namen Ἕρκυνα von ἕρκος, Netz, auch namentlich Fischernetz (Plato Sophist. p. 220. B. p. 284. Heindf. vergl. Blomfield ad Aeschyl. Agamemn. 1601. Baehr ad Herodot. VII. 85. p. 567.) herzuleiten, so dass sie als *Hascherin* der Lebendigen gedacht worden; und wir uns also in demselben Bilderkreise befänden, wie im Anfang dieser Lehre beim Dictys, dem Manne des Netzes (s. IV. p. 46 sq. 2ter

König, wurden zusammen in einem prachtvollen Tempel in der Nähe des Orakels verehrt, der wegen der Grösse des Unternehmens und Kriegsbedrängnisse halbvollendet geblieben war (Pausan. 39. 3.). Aber eben so wird auch Herkyna mit Zeus zusammen angerufen (Liv. 45. 27.), Tochter des Trophonios, zugleich erste Priesterin der Demeter zu Lebadeia, und dann die Göttin Demeter Herkyna selbst (Tzetz. Lyk. 153. p. 414.). Ihr Name ist eine dialektische Form von *Horkyna, Orcina*, Göttin der Schattenwelt (dazu in der Anmerk. „Dass Ὄρκος auch bei den Griechen ursprünglich Unterwelt war (ἕρκος Gefängniss) beweisst Il. 2. 755. und Plin. 4. 8. 15., wo es Styx ist. Ist nicht eigentlich *Φόρκος* das *Wasser der untern* Welt u. s. w.“); auch *Demeter Europa* heisst die finsternächtliche (*εὐρωπὸς, σκοτεινός*), wie Europa's Vater Gründer der Todtenstadt Hermione ist (Pausan. 2. 34.); Trophonios endlich ist eigentlich Trephonios [1]), der ernährende Gott des Ackerfeldes, der geliebte Säugling der Demeter.“ — So weit Müller, der, wie man sieht, am Schluss auf meine Briefe über Homer und Hesiod an Gottfr. Hermann verweiset. Er hätte damals auch schon auf meine Erklärungen im Bilderheft zur zweiten Ausg. der Symbolik p. 59 sq. verweisen können. Dort habe ich mehrere Denkmäler besprochen; unter Anderm ein Relief, das uns am Eingang zur Unterwelt einen Gänsekopf zeigt, und das Opfer einer Gans auf einem Grabstein [2]); und, nach

Ausg.). Wirklich wurde in der Trophonischen Legende von Seelen erzählt, die von den Stygischen Gewässern umgetrieben und vom Hades aufgefangen werden (Plutarch. de gen. Socrat. p. 383. Wytt.). — Aber dennoch möchte die andere Herleitung von ἕρκος, orcus, den Vorzug verdienen. Cr.

1) „Beilage 4. Inschrift 1., wo wir lesen: *Οἱ ἱππόται Λεβαδαίων ἀνέθηκαν Τρεφωνίῳ* statt *Τροφωνίῳ*. Vergl. Creuzer an Hermann p. 112., wo auch *Ὀρχομενός* von *ὄρχος* abgeleitet wird u. s. w. auch in den Heidelb. Jahrbb. 1817. 5. p. 818 sq.“

2) Ersteres bei Welcker, Zeitschr. Taf. 1., letzteres bei Paciaudi, Monumm. Peloponn. II. p. 210. und daraus auf der Tafel 49. zur Symbolik 2ter Ausg.

Anführung dieser Sage von der Gans und Flussquelle Herkyna bemerkt: — Diess bezieht sich auf die *feuchte Natur der Erdtiefe.* Verbindet man nun damit die oben angedeuteten Bacchischen und Priapeischen Vorstellungen, so werden wir erkennen, dass die Gans Attribut der Ceres-Proserpina ist, in derjenigen Eigenschaft dieser Göttin, wonach sie Venus-Libitina, Lust- und Leichen-Göttin, ist. — Hier genüge die Bemerkung, dass die Gans dem Bacchus-Priapus sowohl wie der Proserpina-Venus angehört, *weil in diesen Gottheiten das unerschöpfliche Vermögen der vegetativen Zeugungskraft in der feuchten Tiefe personificirt war.*

Seitdem habe ich diesen Cultus und Mythus gelegentlich noch einmal kurz berührt [1]). — Ingleichen hat Schwenck dieses Symbolen- und Mythen-Kreises in gleichem Sinne mit Müller und mir selbst Erwähnung gethan [2]); Ed. Gerhard aber ist durch eine Reihe von bildlichen Darstellungen desselben Cyclus nachher veranlasst worden, auf diese Cerealischen Religionen des alten Böotien und insbesondere Lebadea's mehrmals zurückzukommen [3]).

In der oben wiederholt angeführten Stelle des Lykophron (vs. 153.) wird der Demeter unmittelbar nach dem Namen

1) In den Wiener Jahrbb. d. Lit. Band 54. in dem Bericht über Raoul-Rochette Monumm. ined. zu p. 226., wo auf einem sehr schönen Basrelief nr. 42. A. 2. der Verf. neben dem Todesgenius einen *Schwan* vermuthete, was sich rechtfertigen liesse, s. meine Schrift Zur Gemmenkunde p. 196.; ich dagegen eine *Gans.*); woselbst ich auch einer kleinen Terracottafigur in einer Heidelberger Sammlung gedacht habe: eine sitzende Frau eine Wollbinde um den Kopf gewunden, hält eine Gans oder Ente, die sie an ihre Brust drückt; also ohngefähr wie Herkyna in jenem Tempelbild zu Lebadea vorgestellt war.

2) In den etym.-mytholog. Andeutt. p. 110., wo er unter Anderm in einem Zusatz p. 352. sagt: „Die Gans der Herkyna bedeutet, da die Gans als Wasservogel diess Element darstellt, die Fruchtbarkeit durch die Feuchte.“

3) In seinen Antiken Denkmälern p. 32. 80. 85. 94. 107. 131.

Ἕρκυνα der Andere Erinnys (Ἐριννύς) und der Dritte Θουρία, die Hitzige oder Rasende, beigelegt. Von jenen Namen ist bereits oben beim Arkadischen Cultus dieser Göttin die Rede gewesen. Hier wollen wir zuvörderst bemerken, dass die alten Erklärer diese letztere Benennung von der über den Raub der Proserpina rasend gewordenen Ceres herleiten. Aber alle ihr vom Dichter beigelegten Epitheta haben eine chthonische, tellurisch-funeräre Bedeutung; und sie erscheint auch in einer Handlung von gleich furchtbarem Charakter, nämlich wie sie allein unter den Göttern, eben weil sie ihrer Sinne nicht mächtig, das Schulterblatt des gekochten und zerstückten Pelops verzehret, oder wie der Dichter bedeutsam sagt: ins Grab versenkt [1]).

An diesem schauerlich-seltsamen Mythos haben Alte und Neue sich abgemüht [2]). Jetzt und auf dem durch den bisherigen Untersuchungsgang gewonnenen Standpunkt möchte wohl folgende Erklärung als die wahrscheinlichste befunden werden. In diesem Gebiete Böotischer Heiligthümer und chthonischer Götterwesen mussten wir jene Ceres Herkyna für nichts Anders als die Erdtiefe und die personificirte Verbindung der Ober- mit der Unterwelt erkennen. — Als Erdmutter oder Kybele hatte sie ihre Heiligthümer in Lydischen und Phrygischen Berglanden, namentlich ums Gebirge Sipylon. Dort legen fromme Söhne cylinderförmige Steine im Tempelhofe der Göttermutter, wie diese Göttin dorten auch hiess, nieder [3]). Ein mit einem Steinregen verbundenes furchtbares Erdbeben hatte die alte Stadt Sipylos mit der Umgegend zu Grund gerichtet [4]). Eine solche Katastrophe scheint jenen

1) Vs. 154. Ἐντύμβευσε τάφῳ, wo der Scholiast das Grab für Leib, Magen, und die Handlung des *Essens* symbolisch bezeichnet findet.

2) Eine ausführliche Uebersicht der verschiedenen Erzählungen und Deutungen gibt Tafel, Dilucidatt. Pindaricc. zu Olymp. I. 58—85. p. 29 sqq. und Addend. p. 480.

3) Aristoteles, mirabill. auscultt. cap. 173. p. 346. Beckmann.

4) Aristoteles Meteorol. II. 7. p. 69 Syl.

Landstrich öfter betroffen zu haben. In einem grossen Umfang, wodurch zwölf Städte zerstört wurden, wiederholte sie sich zur Zeit des Kaisers Tiberius [1]). Aehnliche Unfälle betrafen die Achäischen Oertlichkeiten im nördlichen Peloponnes, besonders die Städte Helike und Bura mit den umliegenden Landschaften [2]). Dem Zorne des *erderschütternden* Gottes, dorten Poseidon Helikonios genannt, legte nicht nur das Volk, sondern auch mancher Andere die Ursache solcher Unglücksfälle bei. Wenden wir uns nun vom Peloponnes, dem der Ansiedler Pelops diesen neuen Namen verliehen, zur alten Heimath des Heros, zur Vaterstadt Sipylos zurück, — so hatten die Um- und Einwohner derselben gewiss von Alters her die wiederholten Erdbeben ihres Landes jedesmal ihrer Landesgöttin, der Sipylenischen Mutter [3]), wie sie auch genannt wurde, als Urheberin zugeeignet. — Dann erwies sie sich aber nicht als Mutter, sondern als Rachegöttin, als Furie, die Stadt und Volk und des Landes Mark und Gebein in ihren dunkelen Abgrund hinabzog. Dieses Schicksal eines ganzen Volksstammes fasst die uralte Sage in einer collectiven Person *Pelops* zusammen [4]), dessen fleischiges Schulterblatt die wüthend gewordene Erdmutter (Demeter-Erinnys) mit ihren Zähnen zermalmt, und in das Grab ihres Bauches hinabschlingt, bis die spinnende Schicksalsgöttin Klotho oder der ewig neu-

1) Taciti Annall. II. 47. mit den Auslegern.

2) Strabo VIII. 2. p. 385. p. 295. Tzsch. vergl. Pausan. VII. 24. 5 sqq. mit Siebelis p. 182 sq. — Zunächst über die Stadt Sipylos, welche nach Einigen Pelops selbst erbaut haben sollte, siehe die Stellen bei Tafel a. a. O. p. 27.

3) Σιπυλήνη μήτηρ, auf Münzen, vergl. Rasche IV. 2. p. 1120 sq. Mionnet. III. 205. Suppl. VI. 317.

4) Buttmann, Mythologus II. p. 170 sq.: „Eben so ist und bleibt Pelops ein ethnisches Symbol. — Dass es auch einen Volksnamen Pelopen gegeben haben muss, wenn gleich er uns nicht ausdrücklich überliefert ist, diess lehrt uns die Vergleichung des Namens Peloponnesos mit den Völkernamen der Dryopen, Dolopen, Meropen u. s. w.“

bildende Hermes, oder die sich im Zeitenstrom umwandelnde Naturgöttin Rhea [1]) den zerstückten Leib in verjüngter Schönheit wieder herstellen.

Wir haben also in jenem seltsamen Mythos eine bildliche Sage von *Erdperioden und Erdrevolutionen;* welche Plato [2]) in kosmischer Auffassung in Bezug auf Weltperioden, nach seiner Art bespricht; und unter Anderm sagt: — „Nämlich die vor Kleinheit fast schon verschwindenden Leiber der lebendigen Wesen wuchsen wieder, und die neu aus der Erde schon als alt und grau [3]) hervorgegangenen kehrten sterbend wieder in die Erde zurück."

1) Scholiast. Pindari Olymp. I. 37. Bacchylid. Fragg. nr. 49. p. 65. ed. Neue.

2) Im Politicus p. 268. p. 270 sqq. Bekker, wo gerade der Pelopiden Atreus und Thyestes gedacht wird, in deren Schicksal der Mythus wieder die Gräuelthat des Schlachtens und Essens der Söhne, oder die Thyesteas epulas einflicht.

3) Ibid. p. 273 fin. p. 282. Bekker. — *τὰ δ' ἐκ γῆς νεογενῆ σώματα πολιὰ φύντα πάλιν ἀποθνήσκοντα εἰς γῆν κατῄει*, — wo einer der Etymologen versucht werden könnte, an *πέλλος*, *πέλος* und *ὄψ* und mithin an *Πέλοψ* zu denken. Ich widerstehe dieser Versuchung, und beschliesse diesen Nachtrag mit dem Spruche: Sapienti sat.

III.

Zu den Thesmophorien und Eleusinien[1].

(Nachtrag zu Cap. VII. §. 13—21.)

Da ich mich am Schlusse dieses Werkes der grössesten Kürze befleissigen muss, so sehe ich mich genöthigt, in Betreff vieler Localculte dieses weiten Religionskreises meine Leser

1) Was die letzteren betrifft, so ist die neueste Literatur bereits zum 16ten Paragraphen des siebenten Capitels in diesem 4ten Bande der 3ten Ausg. verzeichnet worden. Zu den ersteren ist hier noch nachzutragen: Du Theil, Mémoires de l'Acad. des Inscriptions Tom. XXXIX. p. 203—236.; Böttiger, Kunst-Mythologie, herausgegeben von Jul. Sillig II. p. 263 sqq. und A. Wellauer, De Thesmophoriis, Vratislav. 1820. Diese letztere Abhandlung ist jedoch schon früher angeführt worden; sie mag aber hier nochmals in Erinnerung gebracht werden; sodann Fritsche, de Thesmophoriis Comici — Rostoch. 1831, vergl. Darmst. Allg. Schulz. 1833. p. 134—140. In einem ganz neuen Französischen Werke, worin man dergleichen nicht suchen sollte, und wesswegen es auch den neuesten Deutschen Alterthumsforschern, wie dem Herrn L. Preller entgangen ist, finden sich Uebersichten aller Griechischen und nicht-Griechischen Mysterien, besonders von der *scenischen* Seite betrachtet; — nämlich in: *Les Origines du Théatre Moderne*, ou histoire du genie dramatique depuis le Ier jusqu'au XVIe siècle, précédée d'une Introduction contenant des Études sur les origines du *théatre antique;* par M. *Charles Magnin*. Tome premier, Leipzig et Paris 1838; wo man, was unsere Capitel betrifft, nachlesen kann die Abschnitte überschrieben: Mystères d'Eleusis; Mystères de Bacchus, Eleusinies, Thesmophories, — Agrionies, Dionysies, Panathénées, — Oschophories, — Buphonies p. 79—120.

auf den ausführlichen Text der zweiten Ausgabe und auf die Anmerkungen zu dieser dritten zu verweisen. Eben desswegen kann ich auch aus der neuen Bearbeitung dieses Gegenstandes, welche der Verfasser des Buches *Demeter und Persephone* [1]) neulich geliefert, keine eigentlichen Mittheilungen machen [2]). Ich muss mich vielmehr begnügen, die Leser auf den reichen Inhalt aufmerksam zu machen, und daran zwei bis drei Bemerkungen anzureihen. Zuvörderst aber greife ich zu einigen Sätzen eines andern Archäologen [3]) zurück, um über die *Thesmophorien* verschiedene Anmerkungen anzuknüpfen.

„Von der Stiftung des Ackerbaues ging in Athen Alles aus. Die Hauptstelle ist beim Isokrates p. 59 sqq. Lang. Die Thesmophorien, als das eigentliche im Herbst zur Aussaat gefeierte Ackerfest, waren älter als die Eleusinischen Weihen. Diese wurden erst von den Eumolpiden aus den Orphischen oder Samothracischen Mysterien entlehnt, und mit der Attischen Ceresfabel, welche die *initia humanitatis* (Cic. Legg. II. 14. [36. p. 268 sq. ed. Moser.]) dramatisch darstellte, verschmolzen. Der Vereinigungspunkt ist der hartnäckige Kampf der Eleusinier mit den Athenern, des Eumolpus, dessen Familie stets die Vorsteherschaft in den Mysterien in sich vererbte [4]), mit Erechtheus II. (s. Pausan. I. 38., Clavier Hist.

1) L. Preller, in Pauly's Real-Encyclop. d. class. Alterth.-Wiss. im Artikel Eleusinia.

2) Wie Manche vielleicht nach meiner Aeusserung in der Anmerkung zu diesem 4ten Bande p. 229. 3ter Ausg. erwarten mochten, was aber bei der grossen Verbreitung dieser Encyclopädie überflüssig wäre.

3) Böttiger, Ideen zur Kunstmythol. II. p. 264 sq.

4) Schol. zu Sophocles Oedip. Colon. 1106. [al. 1045 sqq. — Zu den nächstfolgenden Worten des Dichters will ich gleich bemerken, dass jetzt G. Hermann und Döderlein in der einzig richtigen Erklärung übereinstimmen, wonach den Eingeweihten *von den Eumolpiden* der goldene Schlüssel auf die Zunge gelegt, d. h. Stillschweigen aufgelegt wird. Vergl. auch Thudichum zu dieser dunkeln Stelle p. 308 sq., der sie rich-

des prem. tems de la Grèce I. p. 124.) [1]). Schon hieraus erhellet, wie unstatthaft die schon bei den Kirchenvätern oft vorkommende Verwechselung beider Feste ist. Die Thesmophorien wurden unter allerlei Abänderungen doch stets nur von den verheiratheten Frauen in Sicilien (Diodor. V. 4.), und fast in allen Griechischen Staaten gefeiert. Sie waren auch die durch den Frevel des Clodius so bekannt gewordenen sacra opertanea der Bona Dea in Rom. — Es war das Häuslichkeits- und Ackerbau-Fest, wie die drei heiligen Pflügerproben beweisen (Plutarch. Praecept. coniug. p. 144. B. T. I. p. 566. Wytt. Der mittelste von diesen ἀρότοις ist auf dem campus Rharius, Interprr. ad Hesych. in Ῥάριον [pag. 1102 sq.]. Hierauf kommt Alles an) [2]) und wurde eben daher im Gegensatze der Eleusinien und anderer *Männerfeste* nur von *Weibern* begangen."

Da ich diesen Gegenstand seitdem in einer Abhandlung [3]) besprochen habe, so möchte eine Mittheilung des Wesentlichen daraus hier wohl nicht unzweckmässig seyn. Es ist von den ältesten agrarischen Instituten die Rede, welche die Athenische Sage von der *Pallas-Athena* ableitete. Diese Sage

tiger erklärt, als übersetzt hat. Wenn Erfurdt χαλκέα statt χρυσέα, κλῄς auf dem Rand anmerkte, so ist diess mit Recht abgewiesen worden. Man vergl. Callimach. h. in Cer. 45. Auch darf wohl an den Spruch des Koran erinnert werden: „Schweigen ist Gold, Reden ist Silber." Cr.]

1) Ausserdem was Cap. VII. §. 3. dieses 4ten Bandes der Symb. bemerkt worden, vergl. man jetzt Broendsted, Reis. u. Unters. in Griechenl. II. p. 224 sq. Cr.

2) Früher hatte Böttiger, Griech. Vasengem. II. p. 198. folgende Ansicht: Die Kenntniss der veredelten Getreidearten sey zweimal aus Aegypten nach Attika gekommen, einmal durch Cecrops, das zweitemal unter Erechtheus. Zwischendurch sey sie einmal verloren gegangen. Daher die ganze Fabel vom Raube der Proserpina (?), und damit dieses Kleinod nicht zum zweitenmal verloren gehen möchte, habe ein Weiser die heiligen Weihen gestiftet.

3) De Hercule Buzyge, in den Annali dell' Inst. archeol. Tom. VII. p. 100 sqq.

lautete so: Vor Alters hatte der Ackermann nicht einmal einen Pflug, und als er diesen hatte, vermochte er die Rinder nicht anzujochen. Da nahm Athena sich seiner an, und lehrte einen Mann von der Burg Namens Buzyges (Ochsenspanner) diese Kunst, und von ihm und seiner Kunst wurde ein Priestergeschlecht zu Athen Buzygia (*Βουζυγία*) genannt. Von derselben Göttin lernten die Athener aber auch durch Erechtheus Pferde anschirren, und wie der Pflug, der das Land durchfurcht, so wurde nun auch das die Wellen durchfurchende Schiff gefertigt. Da aber neben den Ochsen auch Kühe zum Pflügen genommen wurden, so wurden zu Eleusis heilige Ochsen, aber auch Kühe gezogen, beides zum Ackerbau und zum Opfer; wie denn der Pallas-Athena insbesondere junge Kühe, die noch nicht unter dem Joch ihren Nacken gebeugt, geopfert wurden. Die Züchter jener heiligen Rinder zu Eleusis nannte man ebenfalls Buzygen (*Βουζύγας*) [1]. Diese Attischen Buzygen haben wir uns, analog den Arval-Brüdern (Fratres Arvales) in Rom, als erbliche Priester zu

1) Aristides, orat. in Minerv. p. 20. Dindorf. pro Quatuorviris p. 175. Dindf. Panathen. p. 184. mit den Scholien p. 177. ed. Frommel, p. 473. ed. Dindorf. Ueber Erechtheus als Lehrling im Rossebändigen unter Anleitung der Athena und über diese Vorstellung unter den Sculpturen des Parthenon s. Broendsted, Reisen u. Unters. in Griechenl. II. p. 301. und meine Anmerk. zum Stuart, Alterth. von Athen. Darmst. Ausg. I. p. 545 sqq.: Wie in einem Attischen Königsgeschlecht eine Zeuxippe vorkommt, so wird in einer Böotischen Genealogie eine Buzyge (*Βουζύγη*) aufgeführt, jene vom Anspannen der Pferde, diese, — der Ochsen und Kühe genannt; wonach also auch Frauen an der Erfindung der starken Jungfrau Pallas Antheil nehmen (Schol. Paris. in Apollon. Argon. I. 185., Heyne ad Apollodor. III. 14. 8. p. 331. und K. O. Müller, Orchom. p. 185.). — Eine junge Kuh gelobet Diomedes derselben Göttin (Iliad. *κ* 292 sq. Odyss. *γ*. 382.) und auf einer Vase Dorow, jetzt im Berliner Mus., sehen wir in einem archaïschen Bilde eine Kuh von drei Männern zum Altar der Pallas führen, vor welchem eine Priesterin steht mit aufgehobenen Händen, worin sie heilige Zweige emporhält. Es folgen zwei Flöten- und zwei Cithar-Spieler.

denken, die von ihrem Ahnherrn von Vater auf Sohn in ständiger Ueberlieferung alle priesterlichen Satzungen und Verrichtungen fortpflanzten, die Gebräuche der Ackerfeste, die heiligen Hymnen an die Pallas und an die Demeter, die Opferhandlungen, die Bescheide und Entscheide über das heilige Recht (jus sacrum), um die sie angegangen wurden [1]).

Diesem ersten Buzyges wird nun in der Hauptstelle des Plutarchus (Praecept. coniug. p. 566. Wytt.) eine der dre heiligen Pflugübungen zugeschrieben. „Die Athener, sagt er, begehen drei heilige Pflugübungen, die erste bei Skiron zum Andenken der ältesten unter den Aussaaten; die zweite im Rharischen Felde, die dritte unter Pelis [2]), die sogenannte Buzygische.

Ich übergehe nun hier die Sagen und Cultushandlungen, die sich auf den Herakles Buzyges beziehen, weil davon das Nöthige im ersten Nachtrag zu diesem Theile (IV. 2. 3ter Ausg.) gesagt worden, und bemerke nur, dass dieser Name hiermit schon appellativisch und durch die Sage, dass Hercules den Kretischen Stier eingefangen und gebändigt habe, die Attische Culturgeschichte mit der Kretischen verknüpft wird. Beides tritt noch bestimmter im Epimenides hervor. Auch

1) Vergl. Bossler, De gentibus et familiis Atticae sacerdotalibus pag. 11.

2) ὑπὸ Πέλιν. Hemsterhuys, dem Bossler a. a. O. folgt, schrieb ὑπὸ πέλιν, d. i. unter der Burg, und wirklich tritt oben beim Aristides dieser Buzyges als ein Mann von der Athenischen Akropolis auf; allein Wyttenbach vermisst (p. 897.) den Artikel, und Wilh. Dindorf im Steph. Thes. ed. Didot, p. 349. hält die Stelle ebenfalls für verdorben. Dass Skiron die erste Stelle einnimmt, weiset das älteste Pflügen der Pallas zu; denn dieser Attische Ort war ihr heilig. Das Rharische Feld zweiten Orts gehört zum Gebiet von Eleusis und zum Demeter-Dienst (Ruhnken. ad Homer. h. in Cer. vs. 450.). Wohin, d. h. an welchen Ort von Attika, das dritte Pflügen gehört, ist wegen der ungewissen Lesart nicht klar. Jedoch gehört die ganze Nachricht Zeiten an, worin der Athenische Acker-Cultus mit dem Eleusinischen längst verschmolzen war.

diesem sollte später der Name Buzyges beigelegt worden seyn, und gerade in des letztern Geburtsort, zu Knosos, sollte Hercules jenen Stier gebändigt haben [1]); und dass dieser Ehrenname dem Epimenides erst in Folge seiner Verdienste um den Ackerbau zu Theil geworden war, sind wir berechtigt aus dem Namen seines Vaters zu schliessen, welcher Bolos (*Βῶλος*) geheissen haben soll, also Mann der Erdscholle und des Ackerlandes (*τῆς βώλου*) [2]). Dieser Ackerbauer, dieser Sohn des Mannes der Scholle aus Kreta war als Buzyges dorten, was Buzyges in Attika; ja er wird als gleichbedeutend mit dem Eleusinischen Triptolemos genannt, wie denn Ausonius [3]) singt:

Triptolemon olim sive Epimenidem vocant
Aut Bulianum Buzygen.

Ich frage nicht, ob Epimenides unter den Athenern als Verbesserer des Ackerbaus aufgetreten, aber da er als Sühnpriester auftrat, so reformirte er gewiss das Cerealische Gesetz, das an die Satzungen des Triptolemos und Buzyges geknüpft war [4]). — Er kam aber auch als Prophet zu den Athenern,

1) Aristoteles ap. Servium in Virgil. Georg. I. 19. Hesych. I. p. 748. Alberti.

2) Theopompus ap. Apollon. Dyscol. Hist. comment. cap. 1., vergl. Theopompi Fragg. ed. Wichers nr. 69. p. 70. Auch ist die dort von ihm erzählte Geschichte aus dem Kreise des Landlebens genommen: Er wird vom Vater und von den Brüdern aufs Feld geschickt, um Schafe in die Stadt zu holen. Der Vater soll zu Phästus auf Kreta geboren worden seyn; und die Münzen von Phästos zeigen uns auf der einen Seite einen an den Füssen mit Stricken gebundenen Stier, und auf der andern den Hercules (Pellerin. Rec. d. Médailles III. pl. 101. Eckhel D. N. II. p. 317. Mionnet Suppl. II. p. 289.), vergl. über Vater und Sohn und beider Vaterstädte Wichers ad Theopomp. p. 159., der aber aus Heinrich, Epimenides aus Kreta p. 12 sqq. zu ergänzen und zu berichtigen ist.

3) Epist. ad Paulin. XXIII. Die Vulgata hat Tullianum; worüber ich in meiner Lat. Abhandlung p. 104 sqq. ein Mehreres gesagt, was ich hier nicht wiederhole.

4) S. Symbolik II. 409. III. 242. IV. 121. 2ter Ausg.

und hatte ihnen, da sie sich vor dem Perserkrieg fürchteten, geweissagt, diese würden vor Ablauf von zehn Jahren nicht kommen, wie später die Priesterin Diotima einen zehnjährigen Aufschub der Pest denselben Athenern erwirkt hatte. Das war auch im Glauben der alten Etrusker gegründet, deren Prophet Tages gelehrt hatte, des Schicksals Lauf könne durch gewisse Mittel auf zehn Jahre aufgehalten werden [1]). Das war Tages, der noch lebhafter an Scholle und Feldbau erinnert, als Epimenides, der Sohn des Schollenmanns, denn er war in der Gemarkung der Etrusker-Stadt Tarquinii hinter dem pflügenden Ackermann aus der Furche hervorgestiegen, und hatte alsobald vom Altar herab dem fragenden Tarchon und denen, die wie er, Orakel einholen wollten, über Himmel und Erde, Blitz und Donner und ihre Bedeutung für Ackerbau und Menschenschicksal Aufschluss gegeben [2]). — Aber überhaupt begegnen wir in Griechischen Landen, wie in Italischen, denselben agrarischen Namen, Sinnbildern, Formeln und heiligen Gebräuchen. War bei den Griechen das Ehegesetz ursprünglich an den Cultus der Ackerbau- und Getreidegöttin Demeter, dann aber an den der Hera τελεία geknüpft [3]); so wurden in einer alten Römischen Eheformel Mann und Frau [4]) als Acker-Stier und - Kuh bezeichnet, die Hochzeits-

1) Plato de Legg. I. p. 642. p. 214 sq. Bekker. Sympos. cap. 27. p. 201. p. 426. Bekker, Servius ad Aeneid. VIII. 398.

2) Cic. de Divinat. II. 23. p. 379. ed. Moser. Jo. Laur. Lydus de Ostentis p. 6 sqq., vergl. Symbolik III. 3. p. 632 sqq. und p. 808 sqq. 3ter Ausg.; wozu ich nachträglich bemerke, dass auch andere Italischen Bezirke und namentlich Latium ihre Thesmophorien hatten; worüber man Gerhard's Antike Bildwerke im Abschnitt: Die Thesmophoriengottheiten von Praeneste (I. p. 45—116. mit den Tafeln II, III, IV.) nachlesen muss.

3) Aristoph. Thesmophor. 976., wo die Thesmophorienfeiernden Frauen diese Hera, „die der Hochzeit Schlüssel hat," anrufen. Vergl. Böttiger's Kunst-Mythol. II. p. 270.

4) Caius und Caia, Namen des Mannes und der Frau, in den For-

gebräuche mit agrarischen Namen und Bildern ausgeprägt, und auch späterhin noch verschmäheten die grossen Geschlechter Rom's [1]) keineswegs Namen, die von den Beschäftigungen des Landbaus, von Feldfrüchten u dgl. entlehnt waren.

Und nun werfen wir noch kürzlich einige Blicke auf die *Eleusinien.* Zuvörderst bringe ich zur Geschichte des *eleusinischen Göttersystems* [2]) folgende Bemerkungen E. Gerhard's in Erinnerung: „Wenn der Attische Nationalstolz durch Zusammenstellung von Göttervereinen verschiedener Abkunft die einfache und ursprüngliche Gestalt kekropisch-eleusinischen Götterwesens nicht wenig geändert haben mag, so ist doch einzuräumen, dass die so erfolgte Ausdehnung cerealischen Personals und Festgebrauchs vom symbolischen und historischen Glauben des theseïschen Athens nicht wesentlich sich entfernte. Unverkennbar ist jener symbolische Standpunkt durch die kekropischen Nymphen [3]), ferner durch Apollon und Poseidon, die ionischen Stammgottheiten Athens [4]) bezeichnet.

meln bei der in manum conventio; *Γαῖος ὁ ἐργάτης βοῦς* u. s. w. Plutarchi Quaest. Romm. 30. p. 111. Wyttenb. Hesych. I. p. 797. Alb. Etymol. Magn. p. 153. ed. Lips. p. 223. ed. Heidelb.

1) Wie z. B. ein Zweig des Atilischen, welche Serani (*Σερανοί*), Serrani genannt wurden. S. Virg. Aen. VI. 848. mit Servius und den neuen Auslegern; vergl. Eckhel D. N. Tom. V. p. 146. und Jo. Laur. Lydus de magistratt. Romm. I. 23.; welcher jedoch die Stelle des Persius Satir. I. 73 sqq. im Verfolg (I. 32.), welche vom Cincinnatus handelt, irrthümlich auf den Serranus bezieht. Diese Stelle des Dichters hat neulich der gelehrte C. Fr. Hermann wiederholt kritisch behandelt in den Lectiones Persianae II. p. 19 sqq. vergl. III. p. 7.

2) S. Preller in Pauly's Encl. a. a. O. p. 92. Gerhard, Auserles. Vasenbilder I. p. 158.

3) Agraulos, Pandrosos, Herse, d. i. Arvalis, Roriflua, Germina (Müller, Minerv. Poliad. p. 3. Bröndsted, Voyages II. 296. B. Welcker, Aeschyl. Trilog. p. 286. Forchhammer, Hellenika p. 57 sqq.).

4) Wie denn Poseidon in den Isthmien, Apollon in den Boedromien und den Pythischen Theorien ionisch-attische Feste hatte. Vergl. Müller, Minerv. Poliad. p. 2.

Verfolgt man ihn nach Eleusis, so bedarf es statt priesterlicher Weisheit allein des Satzes, dass Demeter die Erde, Kora das Samenkorn bedeute [1]), um Kora's Rückgabe aus Dionysos, des Unterweltgottes Gewalt, um der delphischen Lichtgottheiten Vermittelung, um Athenens, der obersten Schöpferkraft Einigung mit Demeter, endlich um auch des lahmen [2]) Hephästos bedenkliche Beistimmung, den verborgenen Feuertrieb der Natur beim Frühlingszug der Naturmächte zu begreifen. Durch die Bedeutung dieser Personen ist auch ihre Anzahl abgeschlossen; höchstens Hephästos liess als Attisches Widerspiel des delphischen Dionysos sich entbehren, dagegen Hermes durch Apollo, Poseidon durch Dionysos ersetzt seyn mochten; wie denn die Herme der Polias zugleich für Apollo Patrous (s. oben p. 135), Poseidon Erechtheus für Dionysos den Regengott (Poseidon *φυτάλμιος*, Dionysos *Ὕης*, s. oben Anmerkung 59.) gelten können." (p. 164): „Diesem Zuge der eleusinischen Göttin, den Artemis und Athene als Nymphen lunarischer und ätherischer Region sich gesellen (wie in Megalopolis als Korbträgerinnen von Demeter und Kora, Pausan. III. 25. 4.), schliessen auch Hermes und Apollo, der Bote des Schattenreichs und der Lichtgott, schicklich sich an; dergestalt, dass das ganze Personal ein System von Naturgottheiten uns darstellt, dem keine Figur sich nehmen und keine gleich nothwendige sich hinzusetzen liesse."

„[3]) Wahrscheinlich gingen *den kleinen Eleusinien* die *προχαριστήρια* oder *προχαιρητήρια* [4]) voran, ein Opfer, wel-

1) Vergl. Welcker's Zeitschrift p. 20 sq.

2) Creuzer's Symbolik III. p. 403. [2ter Ausg.]

3) Preller, Eleusinia, bei Pauly p. 94.

4) Photius, bemerke ich, p. 400. p. 463. Dobr. hat *προςχαιρητήρια*; so auch Harpocration. Suid. p. 3131. Gaisford. Dagegen der Grammatiker bei Bekker, Anecdott. grr. p. 295. *προςχαριστήρια*, und Hemsterhuys ad Aristoph. Plut. vs. 1199. und Anecdott. p. 261. Geel. hält allein für richtig: *προχαριστήρια*.

ches gegen Ausgang des Winters, als erster Gruss an die zurückkehrende Göttin (Kora) dargebracht wurde, und welches von dem Redner Lykurg ein sehr altes genannt wird. Die *kleinen Eleusinien* fielen in den Monat Anthesterion (Plut. Dem. c. 26.). Der Tag ist unsicher [1]. Dass sie mit den Anthesterien und namentlich mit den Choen zusammenfielen, wie Referent früher annahm (Demeter und Persephone II. p. 229.), hat sein Bedenkliches.“

Derselbe Verfasser hat wiederholt [2]) die Zeit und Ordnung *der grossen Eleusinien* einer kritischen Prüfung unterworfen, worin er alle seine Vorgänger, auch den neuesten K. O. Müller, berichtigt, und deren Ergebniss ich hier mittheilen will: „Wir hätten also, sagt er, um das bisher Ermittelte zur übersichtlichen Anschauung zu bringen, vom 15ten bis zum 20sten Boedromion folgende Festordnung gewonnen:

Boedr. XV. *ἀγυρμός, πρόῤῥησις.*
„ XVI. *ἅλαδε μύσται.*
„ XVII. *θύα.*
„ XVIII. *ἱερεῖα.*
„ XIX. *Ἐπιδαύρια.*
„ XX. *Ἴακχος* [3]).“

Von „den erbaulichen und doctrinellen Elementen der eleusinischen Weihe“ hat der Verf. (p. 108 sq.) auf eine Weise gehandelt, die von erfreulicher Unparteilichkeit zeugt. Da ich selbst neuerdings darüber mich ausführlich erklärt habe [4]), so

1) Vergl. Böckh über die Lenäen p. 80 sq. und Staatsh. II. 252. Corp. Inscriptt. Nr. 157.

2) In der Zeitschr. für Alterth., Darmst. 1835, Nr. 125 sq. und bei Pauly p. 95 sqq.

3) Hierbei Erinnerung an Cic. Legg. II. 14. 35.: „Quid ergo aget Iacchus Eumolpidaeque nostri, et augusta illa mysteria, siquidem sacra nocturna tollimus? Vergl. Symbolik III. p. 335 sqq. und IV. p. 482 sqq. 2ter Ausg. und E. Gerhard, Auserles. Vasenbilder p. 20, 111, 166, 181, 195. Cr.

4) In dieser Symbolik I. 1., im Abschnitt IX., überschrieben: *Tele-*

könnte ich hiermit schliessen, hätte sich nicht neuerlich ein geschätzter Alterthumsforscher, dessen Name ich hier lieber unterdrücke, in einem ganz andern Sinn ausgesprochen. Nachdem er nämlich geäussert, er könne nicht glauben, dass die Weihepriester Predigten über Unsterblichkeit und Vergeltung nach dem Tode gehalten hätten, fährt er wörtlich so fort: „Wenn demnach Phantasmagorien der Mysterien nach Zweck und Wirkung mit den von der mittelalterlichen Kirche veranstalteten scenischen Darstellungen der biblischen Geschichte verglichen werden können, so möchten die mit dergleichen Bildern geschmückten Vasen im häuslichen Leben der Alten dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie die *Biblia Pauperum* in der christlichen Familie; für den Forscher unserer Tage aber sind sie Documente, welche auf gleichen Rang mit den schriftlichen Urkunden keine Ansprüche machen können.“ Ich erwiedere: Wie und in welchen Formen in den Eleusinien Belehrungen über die *höchsten Wahrheiten* der Religion, wie wir sie verstehen, ertheilt worden sind, lasse ich auf sich beruhen, aber *dass* sie ertheilt worden sind, und zwar schon

stik und X. der *Christianismus*, p. 148—163. und p. 164—174. 3ter Ausg. — Nur will ich hier einen ganz kleinen Nachtrag geben. Wenn ich nämlich dorten aus Bibelstellen, aus dem Zendavesta und Samaritanischen Bruchstücken (p. 157 sq.) Zeugnisse gegeben, dass *Lehre*, *Gesetz*, *Unterricht* bildlich mit Speise und Trank verglichen werden, so will ich jetzt noch beifügen, dass auch in der Aegyptischen Hieroglyphik Lehre und Unterricht durch den *Thau herabgiessenden Himmel* vorgestellt wurde (Horapollo I. 37. mit Leemans p. 248. und daselbst Champollion le jeune Panth. Egypt. zu pl. 15. a. b.). Nach der gesammten Analogie antiker Bildersprache darf man wohl vermuthen, dass auch die mit dem thauenden Wasserkrug erscheinende kekropische Nymphe *Pandrosos* in den Attischen Mysterien als solche vorgestellt war, welche, von den grossen Gottheiten gesendet, die erquickende *Heils-Lehre* aus der Höhe herabgiesst; wie *Demeter* selbst und andere Cerealische Personen, wenn sie dem *Lehrling* Triptolemos in die dargereichte Schale den *Weiheguss* einschenken, wie z. B. auf der Nolauer Vase, s. nr. 12. zu diesem Heft.

vor der vollen Blüthe der Platonischen Philosophie, davon kann sich doch wohl jeder Unbefangene aus der classischen Stelle des Isokrates überzeugen [1]), eines Schriftstellers, der auf dem Höhepunkt der Griechischen Bildung stand, wie Cicero und seine Zeitgenossen auf dem der Römischen. Daher werden wir auch keineswegs glauben, dass der edle Fürst Caesar Germanicus, eingeweiht in die Griechische Literatur und im vollen Besitz aller der Kenntnisse, die das Augusteische Zeitalter gewähren konnte, sich desswegen so sehr nach den Samothracischen Mysterien gesehnt habe [2]), — um sich Biblia Pauperum zu holen, oder ein gelehrter Römischer Kaiser Hadrianus aus kläglicher Geistesarmuth in die Eleusinien sich einweihen liess [3]). Vielmehr werden wir annehmen müssen, dass noch im und nach dem fünften Jahrhundert nach Chr. Geb. Griechische Philosophen in viele Mysterien sich aufnehmen liessen, um der vielen Götter los zu werden [4]). Sie suchten den Einen Gott, während es eben jetzt Philosophen, und Deutsche, gibt, die sich anstrengen, um einen Standpunkt zu erklimmen, auf dem sie *keinen Gott* zu finden hoffen.

1) Woraus ich nur die Schlussworte (Panegyr. cap. 6. p. 59.) anführen will: „— Sodann die Weihe, welcher theilhaftig Gewordene sowohl über den Ausgang des Lebens, als auch für alle Ewigkeit die frohesten Hoffnungen haben." — ein Bekenntniss, welches derselbe Diodorus, den unser Referent bei dieser Gelegenheit aus einer andern Stelle anführt, jetzt in den neugewonnenen Vaticanischen Excerpten (Vol. II. p. 8. p. 9. ed. Dindorf.) mit freudiger Zustimmung sich aneignet; ohngefähr um dieselbe Zeit, als Cicero de Legg. II. 14. 36. in der eben so bekannten Stelle dasselbe fast wörtlich übersetzt hat.

2) Tacit. Annall. II. 54., nicht zu gedenken, dass auch in den Gedichten des gewiss nicht mystischen Horatius sich Spuren finden, dass er die höhere Weihe der Eleusinien kannte (Journal des Savants 1841, p. 630.).

3) Silvestre de Sacy zum Saintecroix I. p. 233.

4) Marinus in vita Procli mit Fabricius p. 16. u. p. 109. ed. Boissonade.

IV.

Bildliche Anthropologie; Lebens-, Weihe- und Todes-Scenen nach heidnischen und christlichen Denkmälern.

(Nachtrag zu Cap. VII. §. 25. vergl. §. 10.)

Es wurde bereits oben auf die reiche Belehrung hingewiesen, die wir in diesem Kreise aus dem literarischen Nachlass eines gelehrten Alterthumsforschers [1]) gewonnen haben.

1) Böttiger's, von Jul. Sillig zuerst aus dessen Papieren herausgegebene, Abhandlung: *Die Fabel von Amor und Psyche*, in den Ideen zur Kunst-Mythologie II. p. 363—541. (S. oben zu IV. 1. Cap. V. §. 6. p. 176 sq. und in Betreff der ebendaselbst erläuterten Bildwerke auf dem *Sarkophag Pamfili*, oben zum Cap. VII. §. 10. IV. 2. dieser 3ten Ausg.), woselbst Böttiger mehrmals auf die Symbolik verweiset; unter Anderm p. 488 sq., wo er sagt: „Wiewohl in den frühern Zeiten des Christenthums auch viel heidnische Symbolik und Bildnerei von den Christen gebraucht worden ist, auch die heidnischen Mysterien in vielen Einrichtungen und in der Liturgie nachgeahmt worden sind (s. *Creuzer's* Symbolik I. 49. 239. IV. 536. [p. 501 sqq. 2ter Ausg.] u. s. w.“ Jetzt will ich *diesen Nachtrag* noch mit K. O. Müller's Worten einleiten (Handb. d. A. d. K. §. 391. p. 588. sq. 2ter Ausg.): „Dann wird *Eros* in einer sehr zahlreichen und wichtigen Classe von Bildwerken (welche einer ihren ersten Anfängen nach wahrscheinlich aus Orphischen Mysterien hervorgegangenen allegorischen Fabel angehören) zusammengestellt mit *Psyche*, der Seele, die als Jungfrau mit Schmetterlingsflügeln oder gleichsam abbrevirt als Schmetterling erscheint. *Die Kunstwerke scheinen diese Fabel in den Hauptzügen noch ursprünglicher und sinnvoller*

Schon vor Erscheinung dieser Abhandlung hat ein berühmter Französischer, aber mit der Deutschen Literatur innig vertrauter Archäolog aus einer reichen Fülle von grossentheils neu erworbenen Denkmälern diesen Bilderkreis ansehnlich erweitert, und eben so geistreich als gelehrt erklärt [1]). Da der Inhalt dieses grossen Werkes vielen Deutschen Alterthumsfreunden ziemlich unbekannt geblieben, und ich beauftragt war, einen ausführlichen Bericht darüber abzustatten [2]), so glaube ich dieses Capitel der Symbolik nicht besser beschliessen zu können, als dadurch, dass ich das Wesentliche des hierher gehörigen Theils jener Anzeige mit den von mir eingeflochtenen Bemerkungen zuerst mittheile, und dann eine kurze Betrachtung über das oben erwähnte heidnisch-christliche Denkmal dieses Kreises [3]) anfüge.

Indem R. R. sich zu einer Hauptfrage wendet: *Wie die Alten den Tod gebildet*, welche sogleich an eine berühmte Abhandlung *Lessings* erinnert [4]), erkennt er den Scharfblick unsers grossen Forschers besonders auch darin, dass er, obwohl auf nur unvollkommene Abbildungen Römischer Basreliefs beschränkt, dennoch den rechten Punkt getroffen, und einen Ausspruch gethan, den die neuesten Forschungen berühmter Deutscher Archäologen als Ergebniss wiederholt haben, dass die berühmte Statuengruppe von St. Ildefonso [5])

darzustellen, als die zum Milesischen Mährchen ausgesponnene Erzählung des Appulejus thut."

1) Raoul-Rochette, Monuments inedits, Paris 1828—1829., fol., mit vielen Bildertafeln.

2) In den Wiener Jahrbb. der Literatur, Band LIV.

3) Aus den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur; hier mit Aenderungen und Zusätzen.

4) Diese Frage ist berührt in meiner Symbolik I. p. 108 sqq., vergl. II. p. 424. 2ter Ausg. und jetzt K. O. Müller, Handb. d. A. d. a. K. p. 397. p. 604 sq. 2ter Ausg. und Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie II. p. 383 sqq. p 493 sqq.

5) Vergl. R. R. Monumm. ined. II. oder Oresteide p. 175 sq. Ueber

nichts anders als das Brüderpaar *Schlaf* und *Tod* darstelle. Diese Gruppe ist nun der äusserste Läuterungspunkt des bildlichen Ausdrucks jener Begriffe von Schlaf und Tod, und liefert den Beweis, dass die bildende Kunst, wenn wir von jenem uralten Bilde auf dem Kasten des Kypselos [1]) ausgehen, in dieser Ideenreihe der fortschreitenden Sittigung der Alten zur Seite gegangen. — Zur Ausfüllung der grossen Kluft zwischen diesen beiden Extremen ist aber noch die Betrachtung manches Denkmals besonders Griechischer Kunst erforderlich; — und diess ist nun die Aufgabe, zu deren Lösung R. R. hier Beiträge liefert.

Zuvörderst wird nur (p. 218 sq.) Böttiger's Erklärung der berühmten Stoschischen Gemme (bei Winckelmann, Monumenti inediti nr. 1. und bei Schlichtegroll nr. 26), welche eine schlafende Jungfrau darstellt, über der ein geflügelter bärtiger Mann mit langen wallenden Locken steht, und worin Winckelmann, wegen der um die Scene erscheinenden drei Blitze, Juppiter und Semela zu finden glaubte, bestätigt, wonach es vielmehr *Thanatos* ist, der eine junge entschlafene Frau in seine Arme nehmen will, und durch Vergleichung

diese berühmte Gruppe berichtete Tychsen an Heyne in der Bibliothek d. alt. Lit. u. Kunst I. p. 92. Seitdem sind mehrere genauere Untersuchungen gefolgt, namentlich Ed. Gerhard's, in Venere Proserpina, illustr. V. Del gruppo di S. Ildefonso p. 49 sqq. vergl. denselben im Intelligenzblatt der Hall. Litt. Zeit. 1836. p. 394. und 1840. p. 113 sq. und F. G. Welcker's, das akad. Kunst-Mus. zu Bonn, p. 15 sqq. Unter den Abbildungen s. Gerh. nr. V., vergl. Raoul-Rochette pl. XXXIII.

1) Pausan. V. 18. 1., auf welchem Schlaf und Tod in den Armen der Nacht, als ein weisser und ein schwarzer Knabe, beide mit verdrehten Füssen, vorgestellt waren. Herr R. R. hatte kurz vorher (pag. 216 sqq.), wo er vom Homerischen Bilde der beiden Brüder Hypnos und Thanatos gesprochen, auch diese Stelle des Periegeten behandelt, und durch seine Erklärung der vielbesprochenen Worte: *ἀμφότεροι διεστραμμένους τοὺς πόδας* (s. die verschiedenen Ausdeutungen bei Siebelis, pag. 249 sq.) jede symbolische Absicht dabei zu entfernen gesucht, worin ich wenigstens ihm nicht beistimmen kann.

anderer ähnlicher Bildwerke, wo die Blitze fehlen [1]), so wie durch mehrere feine Beobachtungen zur Gewissheit erhoben. Es werden ferner neue Beweise beigebracht, dass die schwarze Farbe, mit wenigen Ausnahmen, das Zeichen der Trauer auch bei den Alten gewesen, und dass wir uns folglich auch so das Gewand des Todesgenius zu denken haben. — Unser Erklärer bemerkt weiter, wie man in Griechischen Vasenbildern allzugeneigt gewesen, die Entführung der Orithyia durch Boreas zu sehen, und indem er zugibt, dass dieser Mythus, wie die Entführung des Ganymedes und des Hylas, der Raub der Leukippiden [2]) u. dgl. späterhin gebräuchliche Vorstellungen auf Römischen Grabmälern mit Beziehung auf einen leichten oder frühen Tod geworden, sucht er doch durch Beispiele zu zeigen, wie man mehrmals auf gemalten Gefässen das Bild des geflügelten Thanatos unrichtig für Boreas genommen. Er gibt hierbei die Abbildung eines schönen Nolanischen Gefässes (pl. XLIV. B.) Durand, jetzt in der Königl. Französischen Sammlung, welches zwei Gruppen zeigt. Die eine erklärt der Verf. für Hades-Pluto, der die Proserpina raubt; die andere für Dionysos-Bacchus und Ariadna, und im Ganzen also eine mysteriöse Darstellung *der Glückseligkeit, welche den Eingeweihten im Tode zu Theil*

1) Ich erinnere jetzt nachträglich an einen geschnittenen Stein bei Ficoroni, Gemmae literatae ed. Galeotti, wo, II. tab. VIII. nr. 5., ein ganz ähnlicher geflügelter, bärtiger Mann die schlafende Jungfrau bereits in seine Arme aufgenommen und wegzutragen im Begriff ist, ohne eine Spur vom Attribut des Blitzes.

2) Ein inhaltsreicher, in die alte Lehre von den Lichtgottheiten eingreifender und schon vom Hesiodos in den Katalogen besungener (Cic. de N. D. III. 23. mit meiner Anmerk. p. 613 sq.) Mythus. Die anschauliche Vorstellung gewährt uns jetzt das Vasenbild des Midias im Britischen Museum, welches ich oben III. 1. Taf. XI. nr. 44. nach E. Gerhard mitgetheilt habe. S. p. 208. dieser 3ten Ausg. Raoul-Rochette kommt im Anfange seiner Monumm. ined. auf diese und ähnliche Bildwerke p. 401 sqq. zurück; wovon ich im Verfolg sprechen werde.

wird. Ein anderes Gefäss derselben Sammlung (pl. XLIV. A.) zeigt uns einen bärtigen geflügelten Greis mit fremdartiger fürchterlicher Miene, wie er eine junge Frau raubt, die einfach mit einem Peplus bekleidet zitternd ihr Gesicht gegen die Erde neigt. — Hier läge der Gedanke an den Boreas nahe, wenn man vergleicht, wie dieser am Thurm der Winde zu Athen (bei Stuart. pl. XXI. nr. 1.) dargestellt ist. — Allein mit grossem Scharfsinne deutet unser Verfasser dieses Vasenbild aus der furchtbaren Volkssage vom Heros von Temesa [1]), der alljährlich eine Jungfrau raubte. Pausanias (VI. 6. 4.) hatte von dieser Scene ein altes Gemälde gesehen, worin die Befreiung von jenem Würgengel vorgestellt war. Er hatte eine Wolfshaut um den Leib geschlagen, und unter Anderm war auch der Landesfluss dargestellt. Da nun in diesem Vasenbilde der Heros mit einer Thierhaut bekleidet erscheint, und Wellen unten am Rande einen Fluss andeuten, da ferner das Gefäss aus der Gegend herrührt, wohin jener Volksglaube den Schauplatz der Sage verlegte (aus Basilicata); so glaubt der Verfasser annehmen zu dürfen, dass in diesem Vasenbilde die Vorstellung, der Tod hat eine junge Frau geraubt, mit den Localfarben der Sage vom Heros zu Temesa sey colorirt worden. Sehr geschickt werden auch die grossen Kelche des Convolvulus an den Seiten des Bildes durch die Nachweisung, dass ähnliche Pflanzen den Todesgottheiten gewidmet gewesen, auf die Vorstellung von Tod und Grab bezogen. Demselben Grundsatz gemäss wird denn auch gewiss richtig der halb weisse halb schwarze Genius mit ausgebreiteten Flügeln und einer Schlange unter seinen Füssen [2]) für einen Todesgott erklärt.

1) S. unser Capitel von den Heroen und Dämonen, Symb. III. 22 ff. 2ter Ausg. III. 3. p. 738 ff. 3ter Ausg.

2) Bei Passeri, Picturae Etruscc. in vasculis III. 217., woraus dieses Vasenbild in dem Bilderheft zur 2ten Ausg. der Symbolik Taf. II. nr. 3. copirt ist. Die daselbst p. 57. gegebene Erklärung habe ich seit-

Es werden darauf einige charakteristische Züge hervorgehoben, die in antiken Bildwerken eine *Todesscene* kenntlich machen: die horizontale Lage des schwebenden oder fliegenden Todesgeschickes (Ker)[1], die vorkommende Unterlage eines Kopfkissens (προςκεφάλειον, oreiller), in Aegyptischen Gräbern von Sycomorenholz, in Attischen von anderm Material; endlich das Erscheinen eines Kaninchens oder eines Hasen.

Von jener horizontalen Lage des fliegenden Todesgenius werden nun mehrere Beispiele angeführt[2]. Um die Richtig-

dem mit der des Herrn R. R. vertauscht. Man vergl. jetzt die geflügelten Todesbegleiter auf Etruscischen Denkmälern oben III. 3. nr. 16—18. mit p. 842. der 3ten Ausg. — Was die Schlangen betrifft, so werden sie auch oft beim Tode oder in Grabmälern grosser, edler Personen als Repräsentanten des Agathodämon, des guten Geistes, angeführt; so z. B. bei Plinius, H. N. XV. 44. 85. in der Erzählung vom Grab des ältern Scipio Africanus, und bei Porphyrius, de vit. Plotini cap. 1 fin., beim Tode des Plotinus. Mehreres bei Spencer zum Origenes contra Celsum IV. p. 203.

1) p. 223 sq. Um die Gestalt des Todesgeschicks zu erläutern, führt R. R. sehr zweckmässig das Hamiltonische Vasenbild an (II. 20. und bei Millin, Gal. mythol. nr. 459.), wo die Ker oder Todesparce sich horizontal über den Körper des von Hercules niedergeworfenen Giganten Halcyoneus (vergl. Apollodor. I. 6. und Hirt, Bilderb. II. p. 198.) herüberbeugend ihn beim Kopfe gefasst hält; so wie die Keren beim Hesiodus (Scut. 252 sq.) mit ihren grossen Fingernägeln die Sterbenden fassen. — Daraus erklärt sich eine Stelle des Aeschyleischen Chors im Agamemnon (1461, 1472 Porson.) welche man mit der unrichtigen Lesart σταθεῖσ' statt σταθεὶς fälschlich auf die Klytaemnestra bezogen hatte, da sie doch auf den Dämon geht, oder auf den Geist des gewaltsamen Todes, der, einem feindseligen Raben gleich, auf den Leichnam des gefallenen Agamemnon tritt. — Der Hase, ein in Bakchischen Scenen öfters vorkommendes Thier (E. Gerhard, Auserles. Vasenbilder 186. 70.) erscheint auch zum öfteren auf Sarkophagen und andern funerären Bildwerken, als ein Symbol des leichten Todesschlummers (s. Symbolik III. p. 492, 495, 537. und im Bilderheft Taf. 8. der 2ten Ausg.).

2) Z. B. ein Bild auf den Vasen jetzt in der Kaiserl. Oestreichischen Sammlung (s. Vases du Comte de Lamberg II. mit den Vignetten nr. 9.

keit der Deutung in solcher Lage schwebender oder fliegender Figuren über allen Zweifel zu erheben, beruft sich unser Verf. auf ein unedirtes Gefäss des Herrn Durand, und bereichert durch die mitgetheilte Abbildung (pl. XLIV. 2.) den Vorrath Griechischer Vasengemälde mit einem der bedeutendsten Bilder: Auf der einen Seite fliegt ein Genius in verticaler Stellung, nur die Beine etwas gebogen. Er trägt mit beiden Händen eine Binde. Auf der andern fliegt ein Genius, gleichfalls geflügelt und nackt, ganz horizontal. Unter seinen Füssen sieht man einen laufenden Hasen. Hiervon gibt der Verf. nun die schöne Erklärung. Es ist *die Initiations-Scene eines Verstorbenen*, und der eine Genius mit der Binde ist der mystische, der Vorsteher der Weihe (τελεστής); der andere der *des Todes.* Auch wird richtig bemerkt, dass man bei der Inschrift *Τιμόξενος καλός*, wie bei mehrern ähnlichen, in diesem lobenden Beiwort nicht nur an Schönheit, sondern auch an sittliche Reinheit zu denken habe. — Der Verf. weiset endlich auch Beispiele dieser horizontalen Lage der Genien mit Bezug auf *Sonnenuntergang* aber auch auf Tod in Vasenbildern [1]) und auf Römischen Basreliefs nach. — Es wird sodann [2]) ein unedirtes Marmorfragment des Vatican mitgetheilt und erläutert. Durch Vergleichung mit andern Bildwerken und mit einer abgedruckten Gemme, worauf ein fackeltragender Genius die niedergeworfene Psyche an den Haaren fasst, glaubt der

u. 10.), — auf einer Vase Coghill (ed. Millingen nr. 21.); wo über einer von einem Schwane getragenen Frau ein horizontal-fliegender Genius derselben einen Myrtenkranz um den Hals windet; welche Handlung R. R. mit Recht für die *Apotheose einer Eingeweihten* erklärt.

1) Hierzu pl. LXXIII. nach dem Bilde der Vase Blacas, Sonnenaufgang vorstellend, mit der reitenden Selene, Mondgöttin, mit Cephalus und Aurora, mit *den theils vertical, theils horizontal niedertauchenden Sternenknaben* und dem aufsteigenden Gespann des Sol-Helios, oben mitgetheilt nach Gerhard und Panofka, Symbolik II. 3. Taf. 6. nr. 32., vergl. p. 696. 3ter Ausg.

2) S. R. R. p. 226. mit pl. XLII. 1. vergl. p. 205. mit Vignette nr. 6.

Verf. den Beweis geführt zu haben, dass jenes merkwürdige Bruchstück Griechischer Sculptur *den Genius des Todes* darstelle, wie er über *die menschliche Seele* triumphire.

Ein marmorner Altar in Palermo (pl. XLII. A.) Griechischen Meissels kann als Schlussstein dieses Systems betrachtet werden. Kein Denkmal redet die symbolische Sprache dieser Ideenreihe deutlicher als dieses: — Eine auf einem Lager liegende Frau, woneben auf beiden Seiten geflügelte Greise mit gekreuzten Beinen, einer charakteristischen Stellung, ihre Arme auf eine Stele, Grabessäule, stützend; weiterhin Herakles, den Cerberus fortführend, auf der andern Seite Charon, mit seinem Kahn herfahrend —; alle diese Personen und Handlungen lassen nicht den geringsten Zweifel übrig, dass wir hier *eine Sterbe-Scene* mit dem Doppelbilde des *Todesgenius* vor uns haben.

— Einen wohlthätigern Eindruck macht jedoch ein hier auch zum erstenmal aus Millin's Papieren herausgegebenes Basrelief in Neapel aus der besten Zeit der Griechischen Kunst (pl. XLII. nr. 2.). Es ist ein *Todtenopfer* mit Andeutung der Apotheose, welche durch den Schwan bezeichnet wird [1]. Wir sehen hier den *Todesgenius*, nackt, geflügelt, Kopf und beide Hände auf eine umgekehrte grosse Fackel stützend — in einer Schönheit, wie ihn wohl kaum jemals die Griechische Kunst in höherem Grade zu verherrlichen gewusst; und seine Gestalt und Gebärde unterstützt entschieden die oben angeführte Lessing'sche Deutung der berühmten Gruppe von S. Ildefonso. — Auf der andern Seite erscheinen wieder zwei solche Genien, mit denselben Attributen, aber

1) So der Verfasser. Ich gebe ihm jedoch unmassgeblich zu bedenken, ob es nicht für eine Gans zu nehmen ist. In diesem Falle würde dieses den unterirdischen Gottheiten heilige Thier eine blosse Anspielung auf *den Tod* seyn. Man lese jetzt nach, was oben, *Nachtrag II.* zu diesem Heft IV. 2. dieser 3ten Ausgabe, über die Demeter Herkyna und ihre Tochter Persephone mit dem Attribute der Gans abgehandelt worden.

mit abgewendetem Gesicht, oder in derselben Stellung, wie die Freunde des Verstorbenen den Scheiterhaufen anzündeten. Sie halten beide einen Schmetterling, jenes bekannte Sinnbild der menschlichen Seele [1]), so dass er zwischen ihnen in der Mitte schwebt.

Hieran knüpft nun der Verf. eine Reihe von Bildwerken und Betrachtungen über die *Genien der Geburt, der Jugend* und *der in diesem Lebensalter üblichen Spiele und Bildungs-Scenen.* Der Genius Amphidromios, von den Amphidromien, *ἀμφιδρόμια*, einem Fest, fünf Tage nach der Geburt gefeiert, an welchem man das Kind um den Altar herumtrug [2]), war nun der Gegenfüssler des Genius des Todes (Thanatos). Diesen Geburtsgeist beschreibt Lucianus, wie der Verf. vermuthet, nach einem guten Bildwerk, als einen jungen Mann von vollkommner Schönheit, weiss gekleidet und ein neugebornes Kind tragend, und macht von dieser Stelle eine schöne Anwendung, um von der sinnbildlichen Bedeutung der beiden entgegengesetzten Farben Weiss und Schwarz zu handeln, und zugleich von einem berühmten Bronzebild der Florentiner Gallerie zu reden, das er hier in einer Copie (pl. XLII. 2.) mittheilt, und als einen geflügelten Geburtsgenius (genius natalis, *δαίμων γενέθλιος*), der ein neugebornes Kind trägt, glücklicher als frühere Erklärer, auszudeuten. Die Strahlenkrone, welche den Kopf dieses Kindes umgibt, deutet die Weihen an, welche die Griechischen Kinder von der Geburt an in mehrern folgenden Lebensaltern empfingen; und so erscheint also dieser das Kind tragende Genius als die Personification der den Alten gewöhnlichen Idee von einem *Mystagog des Lebens* [3]). Es wird hierbei mit Anwendung von andern

1) S. jetzt über diese symbolische Auffassung von Schmetterling und Seele, (*ψυχή*) IV. 1. p. 174 sq. dieser 3ten Ausg. der Symbolik.

2) Platon Theaet. mit den Scholien p. 360. ed. Bekker, vergl. meine Lectiones Platonicae p. 530. Die zunächst besprochene Stelle des Lucianus steht in dessen Philopseud. 25.

3) *Δαίμων μυσταγωγὸς τοῦ βίου*, wie er vom scenischen Dichter Me-

Bildern in antiken Malereien und auf Vasen, theils von den Palmenkronen der Hierodulen gehandelt, theils von dem Schein ums Haupt oder von dem Nimbus, der manchmal die Stelle der Krone vertritt; wie denn ein von einem Nimbus umstrahlter und in ein meergrünes Gewand gehüllter Genius als der Schutzgeist des Achilles, des Sohnes der Meergöttin Thetis gedeutet, und bei dieser Gelegenheit auf den feinen Sinn aufmerksam gemacht wird, womit die Griechischen Künstler die Farbensymbolik [1]) behandelt haben.

Pl. XLIV. 1. gibt ein unedirtes Griechisches Gefäss Durand dem Verf. Anlass, in den Bilderkreis der *Jünglinge* (*Epheben*) einzutreten. Der Hahn, dieses Bild der Kampflust [2]), der Kreisel (τρόχος) und der Stab in der Hand eines geflügelten Genius mit der Beischrift Διοκλεες καλος und daneben der Jüngling mit einem Myrtenkranz um die Stirne, — diese und andere fein entdeckte Züge werden dem Erklärer wohl den Beifall der Kenner erwerben, wenn er hier den *Genius der Ephebie* mit den Attributen der jugendlichen Spiele und daneben im schönen Diokles das Musterbild eines *Epheben* erblickt. Gleicherweise erklärt er ein Grabrelief der Villa Albani [3]) für das Bild eines jungen Mannes mit Symbolen

nander (p. 203. ed. Meineke) genannt und geschildert wird. Diese Ideen sind oben im Capitel von den *Heroen und Dämonen*, jetzt III. 3. im Anhange §. 1—8. von mir erläutert worden; wo man über die hier berührte Vorstellung von einem Genius, als geheimen Lebensführer, p. 757 sqq. dieser 3ten Ausg. vergleichen muss.

1) Man vergl. jetzt: Des Couleurs symboliques —; par *Fréd. Portal,* Paris 1837, und namentlich über die grüne, meergrüne oder gräuliche Farbe in Bezug auf die Seegottheiten p. 180 sqq. und p. 202 sqq.

2) Daher der Hahn häufig auf Bildwerken in Bezug auf panathenaische Spiele zu Ehren der Pallas, besonders auf Vasen, z. B. auf einer schönen des Berliner Museums. Siehe, ausser v. Köhler l'Alectryophore, Roulez, Explication d'une peinture de vase, représentant un *combat de coqs*, in den Bulletins de l'Acad. de Bruxelles Tom. VII. nr. 6.

3) Zuerst edirt von Winckelmann, Monumenti inediti nr. 194.

bezüglich auf Jugendspiele und auf die Mysterien der Einweihung, und macht dabei die Fortwirkung aus dem Griechischen Lebenskreis entlehnter Ideen auf die Römische Kunst bis ins 3te und 4te Jahrhundert nach Chr. bemerklich.

Es folgt die verbesserte Ausdeutung der Scenen auf einem merkwürdigen Gefäss in der Sammlung des ehemaligen Erzbischofs von Taranto. Die erste Scene sey ein Todtenopfer; wobei Inschriften auf Vasen berichtigt werden, die sich auf öffentliche Todtenopfer und öffentliche Reinigungsbäder (δημόσια ἐναγίσματα, δ. λουτρά) beziehen, und zugleich bemerkt wird, dass der Ausruf καλός in Vasenbildern sehr selten ein Zeitwort des Seyns oder des Handelns bei sich habe. — Die andere Scene stellt, dem Verf. zufolge, *ein Kind mit seinem Pädagogen* dar, welcher beschäftigt ist, es eben so wohl in die ersten Kenntnisse als in die Mysterien einzuweihen. Beides ward in der Erziehung der Griechen selten getrennt. Ferner sieht der Verf. in diesem Bilde die personificirte *Erziehung* (Pädagogie) mit der Lyra in der Hand; in dem Kinde, zwischen zwei geflügelten Genien, einem jungen und einem alten, stehend, den *Zögling* zwischen dem Genius der *Geburt* und dem des *Todes* und also dargestellt auf *der Bildungs-Bahn während seines Lebens.* — Mit Benutzung von Stellen der Alten, einer Anmerkung Wyttenbach's zum Plutarchus (Vol. VI. p. 301.) und mit Hülfe anderer Bildwerke wird nun die Leyer in der Hand von Kindern und Jünglingen aus dem ächtgriechischen Begriff von *Musik* (μουσική) als Symbol der hellenischen Bildung überhaupt, dann aber auch auf Grabmälern als ein redendes Zeichen der besten Hoffnungen gedeutet. Die Lyra, bemerke ich hierbei, kommt auch unter den Hieroglyphen auf Mumiendecken vor, und sie bezeichnete nach Horapollo (II. 116.) einen Eintracht befördernden Menschen. — Auf Griechischen Gräbern und Grabesmalereien möchte sie, besonders wo sie neben einem Schmetterling vorkommt, wohl das Zeichen der frohen Hoffnung seyn, dass die Seele unter der Leitung des weisen und wohlthätigen Hades, wie ihn Plato

nennt, in der höheren Musenkunst gebildet zur Weisheit und zur Harmonie mit sich selbst gelangen werde; wie denn auch die Sirene mit der Lyra auf Grabmälern keine andere Bedeutung hatte [1]).

In einem gehaltreichen Anhang [2]) sucht nun Herr R. R. durch reiche Vergleichungen von Denkmälern und Zeugnissen der Schriftsteller zu beweisen, dass auf den von ihm mitgetheilten Etruscischen und Römischen Basreliefs der Totalsinn dieser sey: den *Tod* vorzustellen, wie er im *Frühling des Lebens Personen wegrafft;* dass des Lebens Anfang durch die Parcen als Vorsteherinnen der Geburt bezeichnet ist, und durch die *Eleusinischen Weihen* (angedeutet durch Einführung der Ceres und der Proserpina) unter den Schutz der drei grossen Capitolinischen Gottheiten Juppiter, Juno und Minerva gestellt war; eine Idee, die auf den Etrurischen Reliefs durch Einführung zweier mythologischen Wesen, der Dioskuren, auf den Römischen durch Einführung der allegorischen Person des Thanatos (Todesgottes) dargestellt war; woraus denn als Folgerung hervorgeht, dass auf diesen späteren Denkmälern die Grundideen mit ihren Hauptmotiven dieselben geblieben waren, wie auf den früheren. — Hiermit werden nun Erläuterungen verbunden über die Darstellung der Zahl der Parcen, über die bildliche Vorstellung der Unsterblichkeit oder der Apotheose, über die Kleidung der Dioskuren; über eine wichtige Stelle des Platon [3]), welche durch ein Capito-

1) Raoul-Rochette a. a. O. p. 237. Platon. Cratyl. p. 403. d. Phaedon p. 40. mit Wyttenbach's Anmerkung p. 206.

2) S. Appendice zu den Monumm. ined. Vol. III. hinter der Odysséide, §. 1 sqq. p. 401 sqq.

3) De Republ. X. p. 617. D.: *ἔπειτα λαβόντα ἐκ τῶν τῆς Λαχέσεως γονάτων κλήρους τε καὶ βίων παραδείγματα.* Diese Worte (bemerkt der Verf. p. 402.) werden wörtlich durch jenes Basrelief erläutert, worauf diese Parce, zu Haupte des Verstorbenen sitzend, die Schicksals-Rollen auf ihren Knieen ausgebreitet hält; wobei noch mit Recht auf die enge Verbindung aufmerksam gemacht wird, welche bei den Griechen die

linisches Basrelief Licht gewinnt; endlich über die Einführung der Leucippiden, des Cephalus, des Hylas und des Ganymedes als euphemistische Einkleidungen der Idee eines frühen Todes auf Grabdenkmälern.

Der Satz, dass *der Lauf des menschlichen Lebens* auf antiken Denkmalen zuweilen auch durch wirkliche Personen, Gebräuche und Umgebungen, jedoch auch wohl mit Einführung mythischer und allegorischer Wesen, vorgestellt worden, wird im Verfolg von R. R. [1]) durch Beschreibung mehrerer Basreliefs, besonders durch Erklärung zweier Vaticanischen und eines in einer andern Italienischen Sammlung, auf eine sehr lehrreiche Weise anschaulich gemacht, indem sie zugleich in Abbildungen mitgetheilt werden (pl. LXXVII. nr. 1. 2 u. 4.). Sie stellen *die Hauptmomente des Lebens* nach Römischer Sitte und Ansicht vor Augen: Die Geburt, die Pflege der Neugebornen, die Unterweisung der Knaben, die Uebungen der Jünglinge, die Handlungen der Männer und den oft frühen Abschied aus dem Leben. Daher auch hier die Parcen eingeführt werden, so wie der Wagen des Pluto, worauf ein Jüngling unter dem Geleite eines Dioskuren und des Hesperos in den Schooss der Mutter Erde hinabsinkt; — welches Alles mit vielen antiquarischen Bemerkungen gelehrt in Anmerkungen ausgestattet wird.

Künste, die Wissenschaften und die Sitten miteinander verknüpften. Es hätte noch bemerkt werden können, dass der Ausdruck dem Platon schon in dem Homerischen (Iliad. *P*. 514. *Ψ*. 435. Odyss. *Α*. 267.) *θεῶν ἐν γούνασι κεῖται* gegeben war; woraus sich auch das Sprichwort von den fünf Preisrichtern gebildet hatte (Zenob. III. 64. p. 72 sq. ed. Schneidew. et Leutsch, Heyne Obss. in Iliad. l. l. VII. p. 566.). Der Homerische Ausdruck, worüber die Grammatiker sichtbar im Dunkelen sind, möchte wohl selbst wieder am natürlichsten auf althieratische Bildnerei zurückzuführen seyn; in welcher Zeus mit Gesetzesrollen, die auf seinen Knieen lagen, vorgestellt war (s. Symbolik I. 1. p. 36 sq. vergl. III. 1. p. 138 sq. 3ter Ausgabe.).

1) a. a. O. §. 3. p. 405 sqq.

Den Beschluss macht die Erläuterung eines gemalten Gefässes Sbani in Neapel [1]). — Ohne mich nun weiter auf die Einzelnheiten einzulassen, bemerke ich nur, dass der Verfasser mit gewohnter Uebung und Gelehrsamkeit aus einer Reihe Athenischer Bildwerke und besonders Inschriften [2]) zu erweisen sucht, dass wir hier auf einer Vase aus einem Grossgriechischen Grabe in Bildern sehen, was uns jene Inschriften in Worten sagen; nämlich die verschiedenen Momente der *Einweihung eines Attischen Jünglings in die Eleusinischen Mysterien* [3]).

Ich war neuerlich in einer Anzeige dreier jüngst erschienener Ausgaben Griechischer Schriftsteller über die Lehre von der Seele veranlasst worden, eine Betrachtung über die Psychologie und Anthropologie christlicher Philosophen vorauszuschicken [4]). Da der Schluss jener Betrachtung unsere bisherige Uebersicht psychologischer und anthropologischer Bildwerke heidnischer Kunst ergänzt, so lasse ich dieselbe mit mehrern Zusätzen hier folgen:

Wie in den hier anzuzeigenden christlichen Gesprächen und Reden [5]) heidnische Ausdrücke, Redensarten und Sentenzen mit biblisch-jüdischen und christlichen durchzogen sind, nur dass letztere im Ganzen als Grundfäden hervortreten, so

1) pl. LXXVIII. p. 409 sqq.

2) Bei Boeckh, Corp. Inscr. I. p. 390—448.

3) In meiner ausführlichen Erörterung a. a. O. der Wiener Jahrbb. d. Liter., die ich hier übergehe, habe ich dem Verfasser zu bedenken gegeben, ob dieses Vasenbild nicht vielmehr die Feier von Daphnephoren vorstelle, und ob der hier auftretende Priesterkönig nicht vielleicht Erechtheus sey, der lorbeertragende Jüngling aber Ion, Sohn des Apollon und der Kreusa, des Erechtheus Tochter.

4) Vergl. oben IV. Cap. VII. zum Schluss der Anmerkung zu §. 9. dieser 3ten Ausg.

5) Nämlich des Aeneas von Gaza und des Zacharias von Mytilene, des Gregorius von Nyssa und des Gregorius von Nazianz.

bekunden seit dem dritten und vierten Jahrhundert viele bildliche Denkmäler eine solche Verwebung biblischer Sagen und Vorstellungen mit den Persönlichkeiten und Handlungen aus heidnisch-Griechischer und Römischer Mythologie und Allegorie. Besonders sind hier die Malereien der Gräber und die Basreliefs der Sarkophage sehr sprechend. Da sehen wir neben Seeprocessionen nach den Inseln der Seligen [1]) und dem ganzen Gefolge der Thetis, die Seegefahren des Jonas und den Wallfisch; neben Amor und Psyche und dem hellenischen Thanatos Adam und Eva mit der Schlange [2]) und Cain, den Abel erschlagend u. s. w.

Für die Lehre von der *Seele*, ihrer *Fortdauer* und ihrem *verschiedenen Loose* ist jedoch kein Monument interessanter und belehrender als der *Sarkophag Panfili* [3]). Unter den

1) S. über diese Vorstellung auf christlichen Todtenmalen, so wie über die symbolische Einführung des Propheten Jonas in diesen Bilderkreis, Raoul-Rochette, deuxième Mémoire sur les Antiquités Chretiennes p. 60. — Auch werden statt der Inseln der Seligen zuweilen die Wohnungen der Frommen genannt, mit dem Gedanken, dass die Frömmigkeit eine ihr ergebene Seele in die glücklichern Zustände der andern Welt einführe; s. ebendaselbst p. 56., und vergl. Desselben Monuments inédits I. p. 113.

2) S. Böttiger, Ideen zur Kunst-Mythologie, herausgegeben von Sillig, II. p. 381., wo fast Alles erschöpft ist, was bei Alten und Neuen über die Vermischung heidnischer und christlicher Bildnerei vorkommt.

3) Abgebildet bei Bellori und Bartoli Admiranda Romae antiquae tab. 66. 67.; Mus. Capitolin. T. IV. tab. 25.; hiernach bei Böttiger a. a. O. Taf. I und II.; in Millin's Galerie mythol. pl. XCIII. nr. 383.; in Müller's und Oesterley's Denkmälern d. alt. K. Taf. LXXII. nr. 405. und bei Guigniaut Religg. de l'Antiq. pl. CLVIII. nr. 603. Ich habe in unsern Bildertafeln unter Nr. 21. die Müller-Oesterley'sche Vorstellung als die compendiöseste vorgezogen, und füge hier gleich bei, was der erstere im Handbuch §. 396. 3. p. 601 sq. 2ter Ausg. im Allgemeinen darüber sagt: „Die Darstellung des Sarkophags, von der Linken zur Rechten laufend, reiht aneinander die Trennung der Seele von Eros, Bildung des Menschenkörpers durch Prometheus aus den Elementen, Belebung durch Athena, Tod und Heimführung der Seele durch Hermes; und fügt als

Gruppen dieses reichen Basreliefs tritt von der einen Seite die den vom Prometheus so eben geformten Menschen beseelende Pallas auf; es folgen die Parcen, ferner Amor und Psyche, die Erde, die Gottheiten der Tagewerke, und zuletzt die ersten Eltern (die Protoplasten) Adam, lüstern nach den Früchten des Baumes langend, und Eva, mit beiden Händen ihre Blösse bedeckend. Auf der andern Seite erscheinen Moses mit der Schlange, Hercules mit dem Pfeile den Geier tödtend, der die Leber des an den Felsen Caucasus gefesselten Prometheus benaget; die von einer Rolle den Todesspruch ablesende Parze Atropos, ein vor ihr liegender Todter, auf dessen Brust der Todesgenius die gesenkte Fackel stützet, woran ein Todtenkranz unter einem Nachtfalter sichtbar ist; neben dem Todten das verschleierte Schattenbild desselben stehend, und zur Seite Hermes, der Seelenführer, die entschwundene Seele in die Unterwelt bringend; andrerseits endlich Elias auf dem Feuerwagen zum Himmel auffahrend.

Die Grundgedanken *der philosophischen und biblischen Seelenlehre* liegen am Tage: Nach Pythagoreïschem und Platonischem Dogma von der Praeexistenz war des Menschen unsterbliche Seele in den Wohnungen der Götter glückselig, bis Prometheus sie mit der irdischen Materie zusammenfügte und in diesen engen Kerker des Leibes bannte [1]). Diesen Frevel

Schlusspunkte daran, zur Rechten die Schmiedung der Fesseln des Prometheus, zur Linken die Befreiung durch Herakles, offenbar im Orphischen Sinne. Wie in diesem Bildwerke das Chaldäische in der das Horoskop aufzeigenden Parce bemerklich wird: so scheint auch die alttestamentliche Sage von Adam und Eva und der Schlange hier aufgenommen zu seyn."

1) Die Philosopheme über Prometheus habe ich nachgewiesen zu Plotin. IV. 3. p. 710. in den Annott. p. 213 sqq. ed. Oxon. — Hier mache ich noch auf einige Denkmäler aufmerksam, die uns die neueste Zeit gebracht, und die Prometheus, den *Menschenbildner*, den *Feuer- und Lebens-Geist* angehen. Achnlich wie auf einigen Basreliefs, z. B. auf dem im Louvre bei Clarac, Musée IV. pl. 215. nr. 29., erscheint auf

muss er am Felsen angeschmiedet, von Reue genagt, büssen. Die Protoplasten, die ersten Erdgebilde, haben durch den Genuss der verbotenen Baumesfrucht den Tod in die Welt gebracht. Mit dem Tode haben die Seelen nach ihrem verschiedenen Wesen ein verschiedenes Loos; die feuchten Seelen führet Hermes über die Todesflüsse ins Schattenreich; die trockenen, feurigen entschweben dem Wege abwärts, und gehen aufwärts, und von dem ihnen verwandten Elemente getragen, wie Elias auf dem Feuerwagen, steigen sie mit leichtgeschwungenen Flügeln [1]) zu den himmlischen Wohnungen auf.

Unter diesen deutlichen Spuren biblischer Vorstellungen ist denn auch die Erklärung die treffendste, dass die hinter

einem Scarabaeus aus Morea, Prometheus auf der einen Hand eine Menschen-Figur haltend, in der andern die Ferula (νάρθηξ) oder ein Stäbchen des markigen, feuerfangenden Doldengewächses (bei Bröndsted, Reisen, p. 197. Taf. 45.). Ebenderselbe theilt zuerst eine antike Glaspaste mit, worauf eine nackte Mannsgestalt mit einer brennenden Fackel und einem grossen Schild, darunter die Inschrift: *Λαμπαδίας* (ebendas. II. Taf. 36.). — Dabei denken wir an die drei Lampen-Feste, welche die Athener jährlich begingen: an den Panathenaeen, an den Hephästeen, und an den *Prometheen* (Ister und Polemon ap. Harpocrat. in λαμπάς, s. Fragg. ed. Siebelis, p. 60. ed. Preller p. 41.). Die ersten galten der Pallas-Athena als Lichtgöttin, aequal der Minerva Alea, und der Hellotis, welcher zu Korinth die Hellotien (Ἑλλώτια) gefeiert wurden (s. Zur Gemmenkunde; zur Gemme 14. p. 58 sqq. 168 sqq.); die zweiten dem Aegyptisch-Samothracischen Feuergotte Vulcanus; die dritten dem Prometheus, der in der Akademie einen Altar hatte, von welchem aus die Athener einen Fackel-Lauf hielten, mit deutlicher Bezeichnung des Genius des *Lebensfunkens*, des *Lebenslichtes* (Pausan. I. 30. 2.). Dieser Prometheus war einer der ältesten Götter, und von Norden her wahrscheinlich früher den Griechen bekannt geworden, als der von Süden her eingewanderte Hephästos (vergl. *Hug*, Unterh. über den Mythus p. 6 sqq.).

1) Alte Herakliteïsche Lehre von κάθοδος und ἄνοδος. Ueber den Schmetterling, Nachtfalter, als Sinnbild der Seele in ihrem zwiefachen Zustand, s. oben IV. 1. p. 174 sq., über das Bildlich-Christliche hierbei s. Raoul-Rochette, Mém. sur les Antiqq. Chretienn. p. 59.

dem Hercules auf einem Felsen sitzende bärtige Figur mit der Schlange nicht der Genius des Caucasus, sondern Moses ist, der dem gequälten Prometheus, der hier als Repräsentant des ganzen Menschengeschlechts leidet, die von den Israeliten noch lange verehrte eherne Schlange, Nehustan [1],

1) נְחֻשְׁתָּן, 2. Könige XVIII. 4. — Ich war hierbei hauptsächlich Böttiger's Ideen zur Kunst-Mythologie II. p. 364 sqq. gefolgt, die bereits vor mehr als zwanzig Jahren ausgearbeitet worden, worin aber wohl keine der früheren Erklärungen der einzelnen Figuren und Gruppen dieses ungemein reichen Basreliefs übergangen ist. — Seitdem hat Th. Panofka (Annali dell' Inst. archeol. 1832. Tom. IV. p. 81.) die Deutung der beiden unter einem Baume stehenden nackten Figuren als Adam und Eva verworfen, und darin vielmehr die nach der Fluth auf einen Berg geflüchteten Deukalion und Pyrrha zu erweisen gesucht. Aber obschon er den K. O. Müller zur Anerkennung dieser seiner Meinung ausdrücklich aufgefordert, hat sich dieser, wie wir oben gesehen, doch nicht irre machen lassen, sondern die von andern Gelehrten und neuerdings von Böttiger (p. 380 sqq. 539 sqq.) wohl bethätigte und durch andere Denkmäler dieser Periode gerechtfertigte Deutung beibehalten. Wenn ferner Böttiger an die Stelle des von ihm selbst früher vermutheten, durch eine Schlange, wie gewöhnlich die Orts-Genien, bezeichneten Dämon des Caucasus den Moses mit der ehernen Rettungsschlange Nehustan setzte (p. 382 sq. und p. 540.), so ist man dagegen neulich auf die Vermuthung gefallen, dieser bärtige Mann mit der heftig dargebotenen Schlange könne Satan, der Versucher und Verführer der ersten Eltern, seyn; und somit wäre die Schlange, die auf dem Baume fehlt, vom bösen Geiste selber dargeboten (Guigniaut Explic. d. planch. p. 254.). Allein eben die Heftigkeit der Bewegung will wenig passen zu der Handlung eines listigen, schmeichelnden Verführers. Sodann aber kehret sich dieser bärtige Mann ja von dem Baume, unter welchem Adam und Eva stehen, ab, dem er sich doch nach dieser Hypothese zuwenden müsste. Wie viel wahrscheinlicher ist es also, an Moses zu denken, der die Heilschlange, durch deren Anblick einst die gebissenen Israeliten gesundet waren, hier dem angefesselten, gemarterten Prometheus in grosser Gemüthsbewegung vorhält. — Hingegen lässt sich die Böttiger'sche Deutung von dem auf einem vierspännigen Feuerwagen gen Himmel fahrenden Elias (p. 389 f.) nicht halten; denn 1) sieht man nichts von Feuer; 2) folgt ja unmittelbar

als das Zeichen der Erlösung mit sichtbarer Bewegung entgegenreicht. — Zuletzt macht Böttiger noch auf die wunderbare Thatsache aufmerksam, dass auch in Mexicanischen Hieroglyphen die Mutter des Menschengeschlechts in Unterredung mit der Schlange und Cain und Abel gefunden worden [1]).

Ich selbst füge schliesslich hinzu: Wie einst Buddha seinen Schülern gepredigt haben soll „über den Unbestand der menschlichen Dinge, die Hinfälligkeit des Lebens, über den Schmerz und über *den Vergleich des menschlichen Leibes mit der Wasserblase*, der, wie diese, aus den vier Elementen bestehend, gleich schnell vergehe" [2]), eben so sehen wir

hinter diesem Wagen Oceanus auf einem Seethier und mit einem Ruder in der Hand; auch erscheint auf der andern Seite Luna auf ihrem Zweigespann. Nein, jener mit vier Rossen aufwärts fahrende Gott ist der Sonnengott, *Sol-Helios;* und er mit *Oceanus* mit dem ihm voran eilenden Triton und der unten mit dem Füllhorn liegenden *Erde* bezeichnen die Elemente Himmelsfeuer, Wasser und Luft, woraus der Körper des Menschen von Prometheus gebildet wird; wie K. O. Müller (p. 54.) richtig gedeutet. Wenn derselbe die neben dem Leichnam stehende verschleierte weibliche Gestalt für die Todesgöttin (Proserpina) zu halten geneigt ist, so lässt sich diess hören; wenn er aber von der Parce (Atropos), die zum Haupte des Leichnams sitzt, sagt, sie entfalte die Rolle seiner Thaten *auf der Erde*, nach Aegyptischem Brauch, so wird dies durch den Augenschein widerlegt, indem sie offenbar die Rolle auf ihren Knieen ausgebreitet hält, und man muss vielmehr an das *von den Knieen* (*ἐκ γονάτων*) des Plato denken, das wir oben in einer Note zu diesem Abschnitt erläutert haben.

1) Mit Anführung von *Alex. v. Humboldt* Vues des Cordilleres II. pl. 13. nr. 2. p. 101. — Späterhin hat mir selbst der berühmte Verfasser Durchzeichnungen neuentdeckter mexicanischer Hieroglyphen-Bilder mitgetheilt, die mir jetzt um so interessanter sind, seitdem die ganz in meiner Nähe befindliche Uhde'sche Sammlung manche Gelegenheit zu Vergleichungen darbietet.

2) S. oben I. 3. p. 567—570. dieser Symbolik 3ter Ausg. — Wir werden uns jetzt dabei an den Ausspruch des Akademikers J. Schmidt erinnern, dass der Buddhaismus auf die philosophischen Systeme der Griechen, besonders der späteren Zeit, Einfluss gehabt habe. — S. den Zusatz zur angeführten Stelle p. 570.

dasselbe Bild, welches Gregorius von Nyssa Griechischen Philosophen abgeborgt [1]), in die Sculptur aufgenommen. Auf einem Intaglio in Sardonyx, bei Buonarotti abgebildet, erscheint ein Skelet, und neben dessen Kopf links ein Schmetterling, das Bild der wandernden Seele, rechts eine *Wasserblase* [2]) und unten ein Blumenkranz und ein Pokal.

Und so wollen wir denn auf diesem Einigungspunkt Europäischer Sinnbilder mit denen des fernsten Morgenlandes und der äussersten Westwelt diese Uebersicht der alten Religionen beschliessen.

1) Im Dialog de anima p. 185. b. p. 10. ed. Krabinger; welcher in den Annott. p. 178 sq. und p. 366. mehrere Beispiele dieses Bildes und des Spruches πομφόλυγος δίκην gesammelt hat. — Ueber die Gemme s. Böttiger a. a. O. p. 495.

2) Anspielung auf den Spruch: homo, bulla, bei Varro de r. r. I. 1. vergl. Petron. 42. p. 191. ed. Burm. und Erasmi Adagg. p. 712. (vergl. Böttig. l. l.). — Zu dieser Gemmen-Klasse vergl. man noch Ficoroni, Gemm. literr. II. tab. 8. nr. 1 sqq.

Angabe der Abbildungen

zum

zweiten Heft des vierten Theiles.

Nr. 1. Haupt des *Bakchus* oder einer *Bakchantin*, mit Epheu umwunden; Rückseite: *Ceres* auf einem von zwei Drachen gezogenen Wagen stehend und zwei brennende Fackeln aufwärts haltend; hinter ihr ein lanzenartiges mit zwei Seitenflügeln versehenes Werkzeug. Im untern Felde: M.VOLTEI. M.F. — Silber-Denar der Gens Volteia, in einer Heidelberger Sammlung (vergl. Eckhel D. N. V. Vol. V. p. 344., Rasche VI. 1. p. 647 sq., Stieglitz, Distrib. numm. famill. Romm. p. 43 und 62. Die Embleme hinter dem Ceres-Wagen sind sehr verschieden. Unter den deutlichsten ist der Granatapfel auf einer Münze derselben Gens, bei Beger Thesaur. Brandenb. II. p. 596.; oder auch die Traube, bei K. O. Müller und Oesterley, Denkmäler d. a. K. II. 9. nr. 106.).

Nr. 2. *Dionysos-Iakchos und Kora* (oder Bakchus und Proserpina, Kinder der Demeter-Ceres), auch Liber und Libera genannt, Gottheiten der Mysterien, auf einem Triumphwagen stehend, den Centauren und Centauriden ziehen. Das Ganze mit einer Menge cerealischer und bakchischer Attribute verziert. Vorn auf dem Wagen ein kleiner Amor, unten der mystische Korb und ein umgestürzter Krater. (Grosser Vaticanischer Cameo bei Buonarotti Medagl. antich. 427.; auch

bei Müller und Oesterley II. 10. nr. 116.; vergl. auch das Handb. d. A. d. a. K. p. 513. not. 6. 7.; — hier, nach Guign. pl. 144. nr. 489.)

Nr. 3. *Demeter* mit entblösstem Busen, auf dem linken Arm den kleinen *Iakchos* ihren Säugling tragend und sich auf einen Scepterstab stützend. (Rückseite einer Erzmünze von Athen, bei Combe, Num. Mus. Britann. VII. 7.; — hier, nach Guign. pl. 144. nr. 490. b.)

Nr. 4. *Demeter*, entkleidet auf einem Felsen sitzend und von einer Schlange umwunden; sie setzt ihren Fuss auf einen Delphin, Anspielung auf die von Poseidon verfolgte schwarze Ceres zu Phigalia in Arkadien. (Rückseite einer Erzmünze von Parium am Pontus, bei Millingen, Ancient coins, pl. 5 et 10.; — hier, nach Guign. pl. 144. nr. 548. b.)

Nr. 5. *Demeter*, den *Triptolemos* auf einem von zwei geflügelten Schlangen gezogenen Wagen fahrend. Triptolemos hält in einem Zipfel seiner Chlamys den zur Aussaat bestimmten Samen gefasst; Demeter aber hält als Thesmophoros eine Gesetzes-Rolle in der Hand. — (Berühmter Camee im Königl. Französ. Cabinet, s. Mémoires de l'Acad. des Inscript. I. 276.; — hier, nach Guign. pl. 144. nr. 547.) — *Anmerk.* Vergl. die schöne Ausführung des sel. *Broendsted*, Reisen II. p. 240 — 249. über das parthenonische Metopen-Bild mit den zwei Thesmophoren, welche die Schriftrollen der heiligen Satzungen aus dem Heiligthume hervornehmen, um sie in der feierlichen Pompa der *ἄνοδος* einherzutragen. — Im Allgemeinen aber und in Bezug auf dieses und mehrere nachfolgende Bilder verdienen die gelehrten Erörterungen *Böttiger's* zum 8ten und 9ten seiner Vasengemälde, betitelt: *Die Erscheinung des Triptolemos*, II. p. 193—232., noch immer die grösseste Aufmerksamkeit.

Nr. 6. *Demeter*, auf einem reich verzierten Throne sitzend, matronenartig mit faltiger Tunika und übergeworfenem Peplus bekleidet, die Aehrenkrone ums Haupt gewunden, Aehren in der einen, eine grosse brennende Fackel in der andern Hand

tragend; neben dem Schemel endlich ein mit Aehren gefüllter Korb (calathus). — Ein Wandgemälde aus Pompeji im Museo Borbonico Tom. VI. tav. 54. und bei Zahn, Wandgemälde in Pompeji, Taf. 25. und daraus bei Müller und Oesterley Taf. VIII. nr. 88. — hier, nach Guign. pl. 149 ter, nr. 547 b.

Nr. 7. *Triptolemos*, auf einem Wagen mit Schwanenflügeln sitzend, in seiner Linken Scepter und Aehren haltend, in seiner Rechten eine Schale, worin er von der vor ihm stehenden Demeter die Libation (den Weiheguss) empfängt, während hinter ihm Persephone ihm eine Inful um den Kopf zu winden im Begriff ist. Beigeschrieben die Namen: *ΔΕΜΕΤΕΡ*, *ΠΕΡΟΦΑΤΑ* (d. i. *Πεϱϱόφαττα*, Persephassa) und *ΤΡΙΠΤΟΛΕΜΟΣ*. — (Vasenbild von Volci bei Inghirami, Pitture di vasi fittili pl. 35., und daraus bei Müller und Oesterley Taf. 10. nr. 111.; — hier, nach Guign. pl. 147. nr. 548.) — *Anmerk.* Vergl. E. Gerhard, Auserlesene Vasenbilder, Theil I. p. 217. — Auf einem Schwanenflügelwagen sitzt Triptolemos auch auf einer Vase Pizzati in Florenz; welches Bild Roulez edirt und beschrieben hat in Tom. VII. nr. 9. des Bulletins de l'Académie de Bruxelles.

Nr. 8. *Hermes*, kommend, die *Kora* oder *Proserpina* zu suchen. Sie sitzt auf einem Throne neben *Hades-Pluton;* unter dem Thron Cerberus. Die *Hore des Frühlings*, in dem Zipfel ihrer Tunika Blumen bringend, kündigt an, dass der Zeitpunkt zur Rückkehr auf die Oberwelt für Proserpina eingetreten ist. — Eine Seite eines grossen Basreliefs bei Bellori und Bartoli, Admir. Rom. tab. 53, 54.; — hier, nach Guign. pl. 147. nr. 553.

Nr. 9. *Rückkehr der Proserpina in die Unterwelt.* Diese junge Göttin, welche bereits auf dem Wagen neben ihrem Gemahl *Pluton* Platz genommen, streckt die Hände nach ihrer Mutter *Ceres* zum Abschied aus, welcher völlig ruhig und freundlich ist. *Hekate*, die Rosse führend, erleuchtet mit zwei Fackeln die Finsterniss der Nacht, deren Anbruch die Mondssichel und Sterne andeuten. Der *Genius der Mysterien*, hier

als *Amor* Dienst verrichtend mit einer Schleife, Kranz und Schale, folgt der Taube der *Venus* mit einem Kranze fliegend; der an einen Baum gelehnte *Mercurius* erwartet das Ehepaar, um es in die unterirdischen Wohnungen zu geleiten. — (Grossgriechisches treffliches Vasengemälde bei Millingen, Ancient unedited Monuments Ser. I. pl. 16. (früher bei Tischbein III. 1., aber nicht so vollständig), — hier, nach Guign. pl. 145. bis nr. 556. *Anmerk.* Das Vorbild dieser und ähnlicher Darstellungen scheint eine Gruppe des Praxiteles der Ceres katagusa (d. h. der die Proserpina zur Unterwelt entlassenden Ceres), oder eines Gemäldes des Nicomachus gewesen zu seyn. S. Plin. H. N. XXXIV. 8. und XXX. 10.; vergl. Millingen a. a. O. p. 44. und K. O. Müller, Handb. d. A. d. K. p. 512. Anmerk. 2., vergl. Desselben und Oesterley's Denkmäler d. a. K. I. Taf. XLVI. nr. 213. Auch bei Hirt, Bilderb. pag. 22.

Nr. 10. *Demeter,* die Fackel am Krater des Aetna anzündend, und mit derselben auf einem Wagen den Räuber ihrer Tochter verfolgend. (Münze von Enna oder Henna in Sicilien mit der Aufschrift *HENNAION*, d. i. Ἐνναίων, — bei Combe, Numi Musei Britann. tab. 4. nr. 5.; — hier, nach Müller und Oesterley tab. IX. nr. 104.)

Nr. 11. *Kora-Persephone,* aus der Erde sich emporhebend, mit Aehren und mit Epheu; letzteren als Braut des Dionysos tragend. (Rückseite eines Gold-Stater's von Lampsakos, bei Millingen, Ancient coins pl. 5. nr. 7.; — hier, nach Müller und Oesterley tab. 9. nr. 109.

Nr. 12. *Die Aussendung des Triptolemos.* Triptolemos mit dem Scepterstabe, auf einem mit Schwanenflügeln beschwingten Wagen sitzend. *Demeter* giesst ihm Wein in die dargereichte Schale zum Gelübdegebet für eine glückliche Fahrt. Hinter ihr *Hekate* mit zwei Fackeln; hinter dieser vielleicht die herbeieilende Hora des Sommers mit dem Fruchtkorbe (kalathos); hinter Triptolemos eine stattliche Göttin, vermuthlich *Rhea,* welche der Demeter die Tochter zugeführt hat;

sodann *Persephone* mit zwei Fackeln; endlich ein Greis mit Stab und Füllhorn, *Hades-Pluton*, als unterirdischer König und Segensgott. (Vasenbild von Nola mit zum Theil beigeschriebenen Namen, in den Monumenti dell' Instituto archeol. Tom. I. tav. 4., vergl. Annali Tom. I. p. 261.; — hier, nach Müller und Oesterley 9. nr. 110.) *Anmerk.* Dieses Vasenbild wirft Licht auf verschiedene Personen auf dem Vasenbilde Poniatowski (im Bilderheft tab. XIII. zweiter Ausg. auch bei Guigniaut pl. 44. bis nr. 551. und anderwärts. — Im Allgemeinen müssen über alle Personalitäten dieses ganzen Bilderkreises die reichen Zusammenstellungen *E. Gerhard's* in den Auserl. Vasenb. I. p. 162 sqq. u. p. 215 sqq. verglichen werden; wozu ich nachträglich bemerke, dass neulich Minervini in Avellino's Monatsbericht über Archäologie, Neapel 1842. nr. 1. eine Vase aus Cumae mit demselben Gegenstand, der Einsetzung des Ackerbaus durch Demeter und Triptolemos, beschrieben hat; wie ich vorläufig aus der Augsburg. Allgem. Zeitung 1842, Beilage Nr. 330. ersehe.

Nr. 13. Haupt der *Ceres* mit Aehren, Ohrgehänge und Perlenhalsband auf einer Silbermünze von Metapont in Lucanien. (In einer Heidelb. Sammlung; — hier, nach Hirt mythol. Bilderb. Taf. III. nr. 5.)

Nr. 14. *Demeter* halbnackt auf einem von geflügelten Schlangen gezogenen Wagen fahrend und zwei Aehren in der Hand haltend; auf der Rückseite ein trächtiges Schwein, das Symbol der Fruchtbarkeit, umgeben von einem Myrtenkranze; oben darüber *ΕΛΕΥ* (Eleusis), Erzmünze der Stadt Eleusis bei Haym, Thesaur. Britann. tab. XXI. 7. und bei Böttiger, Vasengemälde II., auf der Tafel zum Text nr. 1.; auch eingedruckt als Vignette im Band IV. p. 474. dieser Symbolik zweiter Ausg., wo man die vorausgehenden Erläuterungen vergleiche; — hier, wiederholt nach Guign. pl. 149. ter. nr. 548. a.

Nr. 15. *Der Raub der Kora.* „In der Mitte der Composition sieht man die Tochter der Demeter, von Gespielinnen

umgeben, beim Blumenpflücken vom *Hades* überfallen, dem ein *Eros* beizustehen scheint. Zur Rechten erscheint *Kora* schon von *Hades* auf seinem Wagen hinweggeführt, ungeachtet ihres Sträubens und des Bemühens einer befreundeten Nymphe sie zurückzuhalten. Von *Eros* geleitet fährt der Wagen über den als Flussgott dargestellten *Kokytos* hinab. Von der linken Seite verfolgt *Demeter* auf einem mit Drachen bespannten Wagen den Räuber. Der die Pflugstiere zusammenjochende *Triptolemos* (Buzyges) und ein kleiner Säemann im Hintergrunde deuten den Erfolg der Wiedererlangung der geraubten Tochter an." (Verbesserter Abdruck eines Sarkophag-Reliefs von Mazzara in Sicilien bei Houel Voyage pittor. de Sicile Tom. I. pl. 14.; — hier, nach Müller und Oesterl. Taf. IX. nr. 102.)

Nr. 16. *Eleusinische Nachtfeier. Triptolemos* auf einem mit Schwanenflügeln beschwingten Schlangenwagen sitzend; ihm gegenüber zwei Göttinnen, *Kora*, mit einer grossen Fackel, stehend und *Demeter* sitzend. Ausserdem sieht man zwei andere Fackelträgerinnen und drei Jünglinge mit reichgeschmückten Scepterstäben. Die Scene ist vor einem grossen, durch Säulengebälke bezeichneten Heiligthume, dem Eleusinischen Tempel, eröffnet, und die Nachtzeit ist durch Sterne, wie durch die Fackeln angedeutet. — (Vasenbild von Sant-Agata de' Goti, in den Antiques du cabinet Pourtalès-Gorgier pl. 16. vergl. Bulletino dell' Instit. archeol. 1835. nr. VI. p. 105—107.; — hier, nach Müller und Oesterley Taf. X. nr. 112.)

Nr. 17. *Charon* mit der Schiffermütze, in der Unterwelt anlandend und einer verschleierten Frau den Weg zeigend. Andere sind bereits die Schiffstreppe hinabgestiegen, während die folgenden dies so eben vollbringen. Unter den ersten ist eine *Moere* (*Parce*) mit der kaum halb abgesponnenen Spindel, zur Andeutung eines frühen Todes. Am Ende rechts erscheint *Lethe* mit zwei Gefässen in den Händen. — Vergl. Böttiger, Archäol. der Malerei p. 359 sq. — (Basrelief im

Museo Pio-Clement. IV. 35.; — hier, nach Guign. pl. 146. nr. 558.)

Nr. 18. Das *Kosmosandalon*, eine Trauerblume, woraus die Bewohner von Hermione in Argolis am Feste der Chthonien der Demeter chthonia Kränze flochten und in der Procession trugen, wie Pausanias II. 35, 4. berichtet, der diese Blume mit der Hyacinthe vergleicht.

Anmerk. 1. *Κοσμοσάνδαλον* statt *κομοσάνδαλον*, ist nach Tib. Hemsterhuys Vorschlag jetzt allgemein aufgenommen (man s. Athen. XV. p. 681. C. p. 483. Schweigh. und Meineke zum Euphorion. 39. p. 92 sq.); — welche Verbesserung dem J. B. Verraert zum Clearchus II. p. 10 sq. entgangen ist. — Um eine ganze Flora untereinander verwandter chthonischer Pflanzen, Hyakinthos, Kosmosandalon, Narkissos, Pothos, Satyrion u. s. w. spielen die Mythen von Aias, Adonis, Aphrodite-Kora, Demeter, Persephone, Hyakinthos, Narkissos u. A. (s. ausser dem Angeführten, Apollodor. I. 3. 3. mit Heyne Obss. p. 14. und III. 10. 3. Ovid. Metam. X. 212 sqq., Lucian. D. D. XIV. 2. mit Hemsterh. I. p. 240. und jetzt Boissonade ad Philostrati Epist. 41. p. 116. epist. 67. p. 172. und vergl. Symbolik I. 56. IV. 39. 176. und 252 zweiter Ausg. und jetzt Th. Panofka in den Annali dell' Inst. archeol. Tom. II. p. 342—347. Lenormant, in den Nouvell. Annales Vol. I. Paris 1836. und E. Gerhard, Auserles. Griech. Vasenbilder I. p. 132. und p. 212.). In der nähern Bestimmung der Pflanzen Hyacinthus und Kosmosandalon (nicht Kosmosandalos, wie Gorraeus, Definitt. medicc. p. 242., K. Sprengel und Verraert schreiben) weichen die neuern Botaniker von einander zwar ab, gestehen aber die nahe Verwandtschaft derselben ein. — S. K. Spengel, Gesch. der Botanik I. p. 30 sq., wo Gladiolus communis triphyllus Sibthorpii angegeben wird, wie auch Dierbach, Flora mythologica p. 140. annimmt; oder Gladiolus Byzantinus Gawlii (s. Miguels, Homerische Flora, von Laurent, p. 53.). — Die Hauptsache ist die von den Alten mehrern dieser verwandten

Blumen beigelegte Zwei- und Mehrfarbigkeit und die Erscheinung von Klagetöne aussprechenden Charakteren auf ihren Blättern, in welchen man bald A oder AI zu lesen glaubte, theils mit Bezug auf den Trauerton *αἰ*, der in *αἰάζω* wiederhallt, theils — auf den Telamonier Ajax, bald Y oder YA, mit Beziehung auf *Ὑάκινθος* (s. die Ausleger zum Ovidius a. a. O.). — Weiterhin hat K. Sprengel (Gesch. d. Botanik p. 114 sq.) sich dahin erklärt, dass er das Kosmosandalon für *Ophrys ferrum equinum* Desfontii glaube halten zu können, weil Pausanias sage, diese Pflanze wachse im Peloponnes, sie sey an Grösse und Farbe dem Gewächs Hyacinth ähnlich, auch habe sie Buchstaben der Wehklage; zu welchem Letztern Sprengel bemerkt: „Diess ist offenbar *das υ auf dem Lippchen.*" — In diesem Charakterbuchstab sahen die heutigen Griechen wie die neuern Botaniker ein *Hufeisen;* daher die Species-Bezeichnung: Ferrum equinum. Was aber die neuern Pflanzenkenner übergangen haben, ist, dass Hesychius (p. 883. Alberti) eine Blume Damatrion, *der Narcisse ähnlich*, angibt: *Δαμάτριον, ἄνθος ὅμοιον ναρκίσσῳ*, wobei unstreitig an die *Δαμάτηρ* oder Demeter-Ceres zu denken ist; und Panofka hatte somit gewiss Recht, dem Kosmosandalon, welches zu Hermione in den heiligen Kranz der *Demeter* gewunden ward, auch diesen letztern Namen zuzueignen. — (Colorirtes Bild nach Kurt Sprengel, Gesch. d. Botanik I. letzter Tafel.) —

Anmerk. 2. Ueber andere Pflanzen dieser heiligen Flora, wie Asphodelos, Lygos u. s. w., habe ich mich oben zum §. 14. dieses Capitels im Text und in einer neuen Anmerkung erklärt.

Nr. 19. Fragment eines Basreliefs auf weissem Marmor aus Astro in der Nähe des alten Thyrea im Peloponnes nach einer Zeichnung des Bildhauers Emil Wolff. In diesem elegant gearbeiteten Sculpturwerk erscheint vorerst als Hauptfigur eine ganz bekleidete Frau mit einfachem Gewande, deren Haupthaar von einer Haube zusammengehalten wird; auf ihrem Schoosse ruhet eine Schale, und in dem aufgehobenen rechten

aber durch einen Bruch vorn verstümmelten Arm scheint sie ein Gefäss gehalten zu haben, um damit eine Libation auszugiessen. Der zierlich gearbeitete Armsessel, worauf sie sitzt, zeigt an seiner Basis eine geflügelte Sphinx, und an der Lehne, worauf der linke Arm der Frau ruhet, das Wort *ΕΠΙΚΤΗΣΙΣ*. — Ueber dem abgebrochenen rechten Arm, und also über dem hypothetisch angenommenen Weihekrug liesst man die Aufschrift *ΤΕΛΕΤΗ.* Gegenüber stehet tiefer unten auf einem von einem Baume beschatteten Altärchen eine kleine weibliche Gestalt, mit Tunika und Peplus bekleidet und ein eiförmiges Geschirr, vielleicht eine Patera in den Händen haltend. An der Seite der Ara lesen wir die Inschrift *ΕΥΘΗΝΙΑ.* Auf dem Baume selbst, der vielleicht eine Platane ist, und an welchem heilige Binden hängen, steht eine noch etwas kleinere Figur in einem leichten aufgeschürzten Jagdkleide. (Nach den *Annali dell' Instituto archeologico* I. p. 132—134. mit tavola d'aggiunta C. Nr. 1.)

Anmerk. E. Gerhard, dem wir diese Mittheilung verdanken, bezeichnet a. a. O. diese letzte Person als *Artemis* oder *Hekate;* welches wohl, bei einer solchen Kleidung und bei dem häufigen Auftreten der Hekate neben Demeter und Persephone in den Vasenbildern dieses Kreises, keinem Bedenken unterliegen dürfte. — Auch ist die darunter erscheinende *Εὐθηνία* nicht unrichtig aufgefasst, wenn sie als abbondanza (Ueberfluss) und felice successo (glücklicher Erfolg) gedeutet, und dabei an den Bonus Eventus der Italischen Religionen erinnert wird. Wenn wir aber auf einer Aegyptischen Münze der Antonine (bei Zoëga Numi Aegypt. imperatorr. tab. X. nr. 2. und daraus bei Guigniaut pl. CL. bis, nr. 572.) eine mit Lotusblumen bekränzte liegende Frau, sich auf eine Sphinx stützend und einen Mohn- und Aehren-Büschel in der Hand haltend, gleichmässig als *Εὐθηνία* in der Aufschrift benannt sehen, — wie denn namentlich dieser Ausdruck zur Bezeichnung des an Getreide reichen Aegyptens von Herodotus bis auf die Inschrift von Rosette, auf Philo und andere

Schriftsteller herab ganz besonders üblich war, — s. zu Herodot. II. 91. vergl. I. 66. mit den Noten p. 167. p. 685. ed. Baehr und Lobeck ad Phrynich. p. 466 sq. — und die allgemeine Bedeutung vom cerealischen Jahressegen, annona, mit diesem Worte verbunden war (Eckhel D. N. V. Vol. IV. p. 47. und Addend. p. 48.) und sich weiterhin zum umfassenderen Begriffe von Wohlfahrt überhaupt, jedoch mit dem Nebenbegriffe des leiblichen Segens und des Ueberflusses steigerte, so werden wir auf die Correlation aufmerksam gemacht, in welcher es mit dem gegenüber erscheinenden Worte Ἐπίκτησις stehen möchte. Dieses erklärt nun E. Gerhard (p. 133.) durch *l'acquisto* mit dem Beisatz: „per insegnare che l'iniziazione dev'esser acquistata, o non aspettata e molto meno trovata per caso.“ Diese Erklärung verträgt sich aber nicht mit der Bedeutung des Wortes ἐπίκτησις, welches vielmehr einen neuen Erwerb zu einem bereits erworbenen oder auch angeerbten Besitz bedeutet, wie es denn von Plutarchus, Moral. p. 895. A. p. 605. Wyttenb., im Gegensatz von Natur (φύσις) gebraucht wird. Kurz, es muss aus der Hauptstelle des Isocrates (Panegyr. cap. 6.) erklärt werden, und namentlich aus den Schlussworten: „Da Demeter unsern Vorfahren doppelte Gaben geschenkt, welche die grössesten sind, einmal die Früchte, welche Ursache geworden sind, dass wir nicht ein thierisches Leben führen, sodann die Weihe, welcher theilhaftig Gewordene sowohl über den Ausgang des Lebens als auch über die ganze Ewigkeit die frohesten Hoffnungen haben.“ — Diesen Text versinnlicht unser Bildwerk; auf welches ich oben im allgemeinen Theil in der Erörterung über die Mysterienlehre der Athener (I. 1. p. 159.) bereits hingewiesen habe. Zu grösserer Deutlichkeit füge ich hier noch hinzu: Den einen Theil der Wohlthaten, die Früchte und die agrarische Cultur, den daraus entsprungenen leiblichen Wohlstand und die allgemeine Sittigung bezeichnet links die personificirte Euthenia (Εὐθηνία); die Aufschrift rechts, hinter der personificirten und eben so ausdrücklich genannten

Weihe (*Τελετή*) spricht den *Zuwachs* der aus der Weihe fliessenden Segnungen, den Trost im Tode und die gute Hoffnung für die Ewigkeit aus.

Merkwürdig ist endlich die im Geiste ächt antiker Einfachheit gehaltene Darstellung der Telete, oder der personificirten *Weihe* selber. In andern Denkmälern scheint die Eleusinische Priesterschaft oder vielleicht auch die Stifterin der Eleusinischeu Weihen, die Göttin Demeter selbst, als eine personificirte *Eleusin* oder *Eleusis*, vorgestellt worden zu seyn, und zwar als Fackelträgerin; wie denn Claudianus (Rapt. Proserp. I. 11.) singt:

„Die heiligen Fackeln erhebet Eleusin.“

(sanctasque faces attollit Eleusin. vergl. Sidon. Apollinar. IX. vs. 178. Böttiger's Erklär. Griech. Vasengemälde II. p. 218. u. Welcker, Zeitschr. f. Gesch. u. Ausleg. d. a. K. I. p. 119.). — Somit konnte sich, nachdem einmal das Neutrum τὸ τέλος den femininen Ausdruck ἡ τελετή für Weihe neben sich aufgenommen hatte (Böttiger, Id. z. Kunst-Mythologie II. 252. Lobeck, Aglaoph. p. 304.), aus jener Fackelträgerin Eleusis oder Ceres eine als Telete bezeichnete weibliche Gestalt herausbilden, die mit der Schale, wie Triptolemos selber, die Ausgiessung des Weihenasses andeutete.

Ein anderes Princip scheint die Kunst der Römischen Kaiserzeit angenommen zu haben; wovon das sogenannte Mantuanische Gefäss oder der Braunschweigische Onyx ein Beispiel liefert. Hier sehen wir vor einem dorischen Tempelgebälk über den auf einem Schlangenwagen stehenden Ceres und Triptolemus eine mit Doppel-Tunika und übergeworfener Chlamys bekleidete *Flügelfigur* schweben, die in dem Zipfel ihres Gewandes Blumen und Früchte trägt, ganz wie der Zephyrus am Thurme der Winde zu Athen (bei Stuart, Antiqq. of Ath. I. 14., vergl. Millin, Gal. mythol. LXXII. 322.; aber nicht Samen ausstreuet, wie Böttiger sagt, Vasengemälde II. 211. und Kleine Schriften II. 307., der diese Figur auch zu allgemein einen Genius nennt.). — Es genügt mir zum

Schluss über diese Gestalt das Urtheil eines Kunstrichters (H. R. G. im Schorn'schen Kunstblatt 1827. nr. 94. p. 376.) hier mitzutheilen: „Ist es nun eine geflügelte Frau, welche wir dort neben der heilbringenden Göttin von Eleusis und ihrem gesegneten Lande schweben sehen, so kann diess unseres Bedünkens nichts anders als eine Personification der segenverleihenden Mysterien seyn, in antiker Benennung, wenn eine andere verlangt wird, als eben die der Mysterien (*Μυστήρια*, s. Welcker, Zeitschrift I. p. 119.), etwa *die Weihungsgöttin Telete*, die wir in gleicher Victorien ähnlicher Bildung hinlänglich nachweisen zu können glauben. Als eine Göttin des glücklichen Ausgangs wird sie der allgemeinen Idee des Sieges gleich gebildet; der Ceres wird sie durch die Cerealischen Gaben zugesprochen, welche sie in ihrem Schurze trägt.' Dieses neuere Princip der Darstellungen ist aber seinem Ursprunge nach unstreitig älter, wie so viele sogenannte Genien der Mysterien in Vasenbildern beweisen. Sie sind theils unbekleidet, theils mit Gewändern umgeben vorgestellt, jetzt wandernd, wenn auch geflügelt, jetzt fliegend, wie auf dem angeführten Onyx; manchmal eine Strahlen- oder eine Palmen-Krone tragend, und entweder androgyn oder von beiden Geschlechtern; wie z. B. auf einer unedirten Vase im Besitz des Herrn Raoul-Rochette; wovon er in den Monuments inedits I. p. 231. sagt: „On y voit Télétès [Telestes, *Τελεστής*], *le Genie des mysteres, nu et ailé, volant* en tenant dans ses deux mains cette même couronne." Auf einer im alten Etrurischen Boden ausgegrabenen Vase Candelori glaubte M. Fossati in einer geflügelten Frau in langem Gewande, die in Windeln ein Kind trägt, eine Iris mit einem Götterkinde zu erkennen. Ed. Gerhard erklärte dieselbe für *Telete*, welche das Bacchuskind trägt (s. Bulletino archeol. di Roma I. 9. 1829. p. 110., wie den Knaben Eros auf einem antiken Carneol zu Köln, s. E. Gerhard über die Flügelgottheiten p. 19. nr. 12.). — Raoul-Rochette, der a. a. O. auch dieses Vasenbild anführt, spricht hier wieder von einer Personification des

Telestes und fährt fort: „A l'appui de cette personification de Téléstès, je puis citer encore celle de *Télété, l'Initiation*, und führt sodann unser Basrelief von Thyrea an, wobei er, richtiger als E. Gerhard, bei der Euthenia an die „*abondance* des biens terrestres", und bei der Epiktesis an die „*acquisition* de richesses morales" denkt. Nur hätte die Ordnung dieser correlaten Begriffe nicht geändert, und, wie oben gezeigt worden, der Ausdruck ἐπίκτησις schärfer gefasst werden sollen.

Nr. 20. *Mercurius* führet zwei weibliche *Seelen* vor den Richterstuhl, worauf *Pluto* und ihm zur Seite *Proserpina* thronen. (— Gemälde im Grabmal der Nasonen bei Bartoli (vergleiche Winckelmann's Werke zweiter Dresdner Ausgabe Band VIII. p. 194 sq.); — hier, nach Hirt, Bilderb. für Mythologie, Archäologie und Kunst, Taf. IX. nr. 4.)

Anmerk. Ueber den Mythenkreis, dem diese Scene angehört, d. h. über die Vorstellungen der Griechen und Römer von der Unterwelt und von dem Schicksal der abgeschiedenen Seelen in Bezug auf *Bilder-Denkmäler* s. Heyne Excurs. I et II. ad Virgil. Aeneid. VI.; Böttiger, Archäologie der Malerei I. p. 344—364. und Kleine Schriften I. p. 200 sqq. Raoul-Rochette, Monuments ined. pl. XLV. — vergl. jetzt Ed. Gerhard, Mysterienbilder, Taf. I. — und pl. LXIV. und dazu p. 366 sqq. Das Bilderheft zu dieser Symb. und Mythol. Taf. 42—45. mit dem Text p. 34 sqq. zweiter Ausg. und was ich nachher zum Karlsruher grossen Vasengemälde aus Ruvo, mit *Orpheus in der Unterwelt*, bemerkt habe, im Nachtrag zur Gallerie der alten Dramatiker, p. 124—128.

Nr. 21. Relief des Sarkophags Panfili, welches das menschliche Leben auf doppelte Weise darstellt, mythologisch, durch *Prometheus* Schicksale, und allegorisch, durch die Wanderungen der *Psyche* (s. das Genauere am Schluss unsers 4*ten Nachtrags* zu diesem 4ten Bande); — nach K. O. Müller u. Oesterley, Denkmäler der alt. Kunst Taf. LXXII. nr. 405.; vergl. den Text daselbst p. 53 sq.

Inhalt

zum

ersten Heft des vierten Bandes.

Erstes Capitel. Von der Bacchischen Religion.

Seite

§. 1. Einleitung 5
§. 2. Dionysos von Theben 8
§. 3. (Fortsetzung) 10
§. 4. (Fortsetzung) 16
§. 5. [Der Indische Dionysos, s. I. 3. p. 456—482. dieser dritten Ausgabe] 20
§. 6. Der Aegyptische Dionysos 21
§. 7. Von der Fortpflanzung Orphischer Lehre 27
§. 8. Von den Orphischen Schulen 30
§. 9. Bildliche Darstellungen aus diesem Kreise 39
§. 10. Von dem Bacchischen Gefolge 42
§. 11. Fortsetzung. Silene, Satyrn und Faune 48
§. 12. Fortsetzung. Silenos, Akratos oder Chalis . . . 53
§. 13. Pan, die Pane und Panisken 58
§. 14. (Fortsetzung) 62
§. 15. (Fortsetzung) 66
§. 16. Von den Musen 71

Zweites Capitel. Orphische Kosmogonien und Weltalter.

§. 1. Die verschiedenen Orphischen Kosmogonien 79
§. 2. (Fortsetzung) 81
§. 3. Bildliche Vorstellung dieses Orphischen Urwesens 85
§. 4. Die Orphischen Weltalter 88

Drittes Capitel. Bacchische Mysterien.

§. 1. Die Athenischen Bacchusmysterien 90
§. 2. Vom Iacchos, Zagreus und von dem Tode des Gottes, besonders nach Kretischem Mythus 95

Seite
§. 3. (Fortsetzung) . 100
§. 4. Der Bacchusdienst der Phrygier und ihrer Nachbarn, Sabos und Sabazius, Bassareus, Briseus und ihre Feste 102
§. 5. (Fortsetzung) . 106
§. 6. Koros und Kora, Liber und Libera in Italien und der Grossgriechische Dionysos 110

Viertes Capitel. **Von der Lehre der Mysterien, besonders der Bacchischen.**

§. 1. Die Lehre von Gott und der Welt. Dionysos der Schöpfer und Herr der Natur 115
§. 2. Pneumatologie und Anthropologie, oder von den Genien im Geheimdienste, besonders von den Bacchischen 124
§. 3. Von der Seelen Schicksal und Wanderung 129
§. 4. (Fortsetzung) . 132
§. 5. (Fortsetzung) . 134
§. 6. Die Symbole des Bacchischen Lehrkreises 136
§. 7. Bildliche Darstellungen aus dem Kreise der Seelenwanderung 149
§. 8. Das Fest der Apaturien 151
§. 9. (Fortsetzung) . 154

Fünftes Capitel. **Amor und Psyche und die Weihen von Thespiä.**

§. 1. Einleitung . 161
§. 2. Narcissus . 166
§. 3. Eros und Anteros 169
§. 4. Bildliche Darstellungen aus diesem Kreise 171
§. 5. Amor und Psyche 173
§. 6. (Fortsetzung) . 176

Nachträge.

I. Zum Dionysos. Dionysos und Ampelos. (Zu §. 1 – 12.) . . 180
II. Zum Mythus von den Centauren 200
III. Zur Lehre vom Pan. (Zu §. 13, 14, 15.) 208
Angabe der Abbildungen 217

Inhalt

zum

zweiten Heft des vierten Bandes.

Sechstes Capitel. **Von der Ceres und der Proserpina und von ihren Mysterien.**

Seite

§. 1. Standpunkt für die Untersuchung und Quellen derselben . . 227
§. 2. Die Pontische Ceres und die Sonnenkinder von Colchis und Creta . 230
§. 3. Fortsetzung . 232
§. 4. Fortsetzung . 235
§. 5. Perseus und Persephone und der Ceresdienst in Argolis und Vorderasien . 238
§. 6. Fortsetzung . 242
§. 7. Fortsetzung. Von der Chimära, Chrysaor, von den Gorgonen . 248
§. 8. Hercules und Pasiphaë oder Proserpina-Venus und der Ceresdienst im Peloponnes und in Böotien 253
§. 9. Fortsetzung. Pasiphaë 258
§. 10. Minos, Theseus und Ariadne, oder das Opfer des Pflugstiers zu Athen (Minos) 262
§. 11. Fortsetzung. Theseus 266
§. 12. Fortsetzung. Theseus, der Starke, der Stierbändiger, Minotaurus, Achelous, das Symbol des Stiers 270
§. 13. Erysichthon oder der Fluch der Ceres 274
§. 14. Proserpina-Dione im Stammlande der Hellenen, Aïdoneus, Juppiter-Silenus, Venus-Libitina zu Dodona und zu Rom . 278
§. 15. Fortsetzung. Dione 282

Seite

§. 16. Ceres und Proserpina = Diana, der Raub der Kora, das Suchen der Mutter, die Fortpflanzung des Saatkorns, die mystische Blumenlese, Narcissus, die Cerealien in Sicilien und in Rom, Ceres die Würgerin 286
§. 17. Fortsetzung . 291
§. 18. Proserpina-Minerva, oder Victoria und Vollenderin . . . 296
§. 19. Proserpina-Fortuna, die Erstgeborne 301
§. 20. Ceres-Proserpina, das erste aller Wesen, Rückblick auf die Aegyptische, Babylonische und Persische Lehre 304
§. 21. Isis-Ceres — Athor 307
§. 22. Fortsetzung . 312
§. 23. Die Epiphanie der Ceres; Materie und Geist, oder der ewige Krieg zu Eleusis 314
§. 24. Fortsetzung. Epiphanie der Ceres 315
§. 25. Fortsetzung . 318
§. 26. Stierkämpfe . 325
§. 27. Namen und Beinamen der Ceres und Proserpina, a) der Ceres . 328
§. 28. b) Beinamen der Proserpina 333

Siebentes Capitel. **Eleusis mit seinen Tempeln, Priestern und Traditionen.**

§. 1. Eleusis . 337
§. 2. Krieg der Athener mit den Eleusiniern, der Minerva mit Neptunus und Versöhnung für immer 340
§. 3. Alt-Attische Priestergeschlechter — Eumolpiden, Ceryces, Eteobutaden . 344
§. 4. Das Zeitalter der Patriarchen in der Bildersprache von Eleusis; reiner Götterdienst; Priesterthum und Königthum verbunden; die Essener und Essäer; christliche Symbolik; der gute Hirte 347
§. 5. Fortsetzung. Die Biene und der Honig in priesterlichem Sinn und Gebrauch; Juppiter-Aristäus 348
§. 6. Aelterer reiner Götterdienst. Die Biene Symbol des edelsten Kampfes . 351
§. 7. Erzklang; Cerealischer Weg der Seelen und der Siedler . 356
§. 8. Die Essener und Essäer; Name und Ursprung derselben . 359

Seite
§. 9. Fortsetzung. Die jüdischen Essäer 360
§. 10. Schluss. Das christliche Symbol des guten Hirten 363
§. 11. Excurs. Juppiter's Tod und Grab; Juppiter Picus 364
§. 12. Fortsetzung. Juppiter der selige Patriarch, der Wahrsager und Ceres die Prophetin 368

Die Thesmophorien der Athenienser.

§. 13. Einleitung . 371
§. 14. Das Fest selber und dessen Bedeutung. Von den heiligen Pflanzen bei diesem Feste (vergl. die Anmerkung zu der Bildererklärung nr. 18. dieser dritten Ausg.) 373
§. 15. Das Lachen und Scherzen der Thesmophoriazusen 378

Uebersicht der Eleusinien.

§. 16. Stiftung, Verfassung, Priesterpersonale, Gesetze 382
§. 17. Die grossen und kleinen Mysterien und die Zeit ihrer Feier 386
§. 18. Verhältniss der kleinen Mysterien zu den grossen. — Ansichten der Philosophen von den Mysterien 389
§. 19. Inhalt der Mysterienlehre 393
§. 20. Die Feier der grossen Mysterien 395
§. 21. Excurs. Eleusine, Dyas oder Abfall und Rückkehr . . . 401

Rückblicke, Hinweisungen auf das Christenthum.

§. 22. Wesen des Griechischen Cultus 405
§. 23. Fortsetzung . 406
§. 24. Fortsetzung . 407
§. 25. Fortsetzung. Christenthum 408

Nachträge.

		Seite
I.	Heilige Stierkämpfe und Ceres die Nährmutter. (Nachtrag zu Cap. VI. §. 26.)	411
II.	Demeter-Herkyna und Trophonios, Pelops und die Sipylenische Mutter. (Nachtrag zu Cap. VII. §. 3.)	421
III.	Zu den Thesmophorien und Eleusinien. (Nachtrag zu Cap. VII. §. 13—21.)	429
IV.	Bildliche Anthropologie; Lebens-, Weihe- und Todes-Scenen, nach heidnischen und christlichen Denkmälern. (Nachtrag zu Cap. VII. §. 25., vergl. §. 10.)	441
	Angabe der Abbildungen	461

Anhang

zum

Allgemeinen Theil [1]).

Allgemeine Beschreibung des symbolischen und mythischen Kreises.

Erstes Capitel.

Lehrbedürfnisse und Lehrart der Vorwelt.

§. 1.

Glückliche Völker der Vorzeit, gleich Anfangs zu klarer Besonnenheit erwacht, und fortdauernd in diesem Lichte wan-

1) [Seit Erscheinung der zweiten Ausgabe dieses Werkes sind die im folgenden Anhang besprochenen Gegenstände vielfältig und in sehr verschiedenem Sinne abgehandelt worden, und zwar von Theologen, Philosophen und Philologen. Ich begnüge mich, hier nur von Letzteren und zwar bloss im Allgemeinen C. A. Böttiger, K. O. Müller, Chr. A. Lobeck und Eduard Gerhard zu nennen. Bestimmtere Angaben aus ihren und den Schriften Anderer werden, wie vorher, so auch im Verfolg ihre Stelle finden.]

delnd, mussten ganz andere Lehrbedürfnisse haben, als die Nationen, von denen wir hier zu handeln gedenken. Jenen konnte selbst das Geistige in schlichter Prosa mitgetheilt werden, und ihrem hellen Denken musste die eigentlichste Bezeichnung die angemessenste seyn. Ob eine so ungefährdete Klarheit des Lebens als der ursprüngliche Zustand des Menschengeschlechts gedacht werden müsse, und mithin die nachherigen Denkarten sämmtlich nur aus einer allmähligen Verdunkelung erklärbar seyen, darüber enthalten wir uns hier aller Untersuchung. *Wir* haben eine hülflosere Lage unseres Geschlechts und eine Periode zu beschreiben, welche von jener Herrschaft des Geistigen in Gedanke und Ausdruck ferne abliegt. Von dem geringen, ärmlichen Anfang religiöser Erkenntniss unter den Griechen, die uns hier zunächst beschäftigen [1]), gibt uns die Geschichte eine inhaltsreiche, bestimmte Nachricht:

§. 2.

„Es opferten aber die Pelasger, wie ich zu Dodona vernommen, anfänglich unter Gebeten den Göttern alles Mögliche. Jedoch legten sie keinem derselben einen Beinamen oder Namen bei, dieweil sie noch niemals dergleichen gehört hatten. *Götter* [2]) benannten sie sie, und desshalb, weil sie

1) Denn wenn wir auch jetzt nach dem erweiterten Plane dieses Werkes das Religionswesen mehrerer und besonders orientalischer Völker in den Kreis unserer Betrachtung ziehen, so bleibt doch die Religion der Griechen und Römer und die Art, wie sie ihren religiösen Glauben zur Anschauung brachten, für unsern Zweck die Hauptsache.

2) Ueber das Wesen dieser ältesten Griechischen (Pelasgischen) Götter erklärt sich Plato auf eine bemerkenswerthe Weise im Kratylus p. 397. c. d. Steph. p. 49. Heindorf. so: „Die ältesten Bewohner von Hellas haben, meines Bedünkens, die allein für Götter gehalten, welche auch jetzt noch vielen Barbaren dafür gelten, Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel.“ Wenn Plato hier blos *vermuthend* spricht (man bemerke das φαίνεσθαι mit dem *Infinitiv*), so könnte es auf den

alle Dinge in Wohlordnung gesetzet, und Alles in Eintheilung gebracht. Später, nach Ablauf geraumer Zeit, erfuhren sie der übrigen Götter Namen, und viel später noch den des Dionysos [1]. Darauf befragten sie sich dieser Namen wegen zu Dodona; denn dieses Orakel wird für das älteste in Hellas gehalten, und war dazumalen das einzige. Da die Pelasger nun in Dodona anfragten, ob sie die von den Barbaren herkommenden Namen gebrauchen sollten, so antwortete das Orakel: sie sollten sie gebrauchen. Von dieser Zeit an gebrauchten sie dann diese Götternamen, wann sie opferten. Von den Pelasgern aber empfingen sie nachgehends die Hellenen" [2].

Dieser rohe Dienst eines hülflosen Volkes, das nur in stummen Handlungen dem Drange des andächtigen Gemüths

ersten Blick gewagt scheinen, diese Stelle zur Grundlage der ältesten Religionsgeschichte Griechenlands zu machen, wie doch neulich *Payne Knight* (An Inquiry into the symbolical Language of ancient Art and Mythologie. London 1818. p. 1. §. 2.) gethan hat. Indessen hätte sich der Griechische Philosoph hier immer einen positiveren Ausdruck erlauben dürfen; denn einmal zeugen viele unzweideutige Spuren dafür, dass der alte Pelasgerglaube vorzüglich an jenen Gegenständen der Verehrung hing; und man vergleiche mit jener Platonischen Stelle nur die Zeugnisse anderer Schriftsteller z. B. des Simplicius zum Epiktet. p. 358. Schwgh. und des Eustathius zur Iliade I. p. 9. Basil. und XIV. p. 966. Sodann sind unter jenen *Barbaren* gewiss die alten *Perser* mit gemeint; und von diesen sagt Herodotus selbst bestimmt dasselbe I. 131.; und wir können nach Cäsar (de Bell. Gall. VI. 21. vergl. mit Tacit. de morib. German. cap. 40.) an unsere eigenen Deutschen Vorfahren mit dabei denken. Bonifacius, der Deutschen Apostel (Epistt. p. 170 ed. Würdtwein) und sein Biograph (Othlon in vita Bonifacii c. 27. ap. Johannem Scriptorr. rorum Moguntiacc. I. p. 220.) bestätigen oder vervollständigen wenigstens jene Nachrichten der Römer. — Somit spräche also auch die Analogie für jenen Platonischen Satz — eine Analogie, die wir noch von vielen Seiten her vermehren könnten.

1) den man aus Aegypten hereingebracht.

2) Herodot. II. 52.

Luft macht, wie sehr unterscheidet er sich nicht von den beredten Göttergeschichten, in welchen, wie dieselbe Urkunde [1]) sagt, zuerst durch Hesiodus und Homerus bereits ein jeglicher Gott sein Geschlechtsregister, seine Ehren und Aemter, seine Beinamen und seine bildliche Gestalt erhalten hatte. Jener rathlose Zustand einer fast stummen Verehrung und diese mährchenreiche, geschwätzige Religion setzen nothwendig einen Mittelzustand des allmähligen Uebergangs von Einem in das Andere voraus. Wie diese Zwischenperiode beschaffen war, können wir aus manchen Nachrichten desselben Geschichtschreibers schliessen, z. B. aus dem willkommenen Bericht von der Gestalt der alten Pelasgischen Hermesbilder [2]) und von der daran geknüpften Lehre der Priesterschaft auf Samothrace [3]).

§. 3.

Es war eine Zwischenperiode des Priesterthums. Diese Priester nun, einem so spracharmen Volke gegenüber gestellt, mit welchen Forderungen konnten sie ihm nahen? Nicht mit der Voraussetzung eines grossen Vorraths von Begriffen und einer damit im Verhältniss stehenden geistigen Gewandtheit. Der Vernunftschluss und Alles, was dialectische Uebung fordert, war hier so wenig an seiner Stelle, dass selbst der einfachste Satz des discursiven Denkens seine Wirkung ver-

1) Cap. 53.

2) Cap. 51.

3) [Um des Zusammenhangs mit dem Folgenden willen habe ich diese zwei Paragraphen, die den Ausgangspunkt meines Buchs in der *ersten* und *zweiten* Ausgabe bildeten, im Wesentlichen unverändert stehen lassen, muss aber anjetzt meine Leser auf die ausführlichern und berichtigten Erörterungen verweisen, die theils im *Allgemeinen Theil* unter der Aufschrift: *Zur Naturgeschichte ethnischer Religionen* (I. 1. p. 3 sqq.), theils im Eingang zu den *Griechischen* Culten, besonders der *Dodonäischen* Gottheiten (III. 1. p. 64 sqq. p. 72 sqq. und im *Nachtrag* I. p. 175 sqq.) dieser *dritten* Ausgabe ihre Stelle gefunden haben.]

fehlen musste. Durch *directe* Mittheilung werden Menschen in jener Lage nicht gebildet, und der Richtweg der Demonstration ist hier nicht der kürzeste. Das reinste Licht der lautersten Erkenntniss muss sich zuvor in einem körperlichen Gegenstande brechen, damit es nur im Reflex und im gefärbten, wenn auch trüberen Schein auf das ungetrübte Auge falle. Nur das Imposante kann aus dem Schlummer halbthierischer Dumpfheit aufwecken. Was ist aber imponirender als das Bild? Die Wahrheit einer heilsamen Lehre, welche auf dem weiten Wege des Begriffs verloren gehen würde, trifft im Bilde unmittelbar zum Ziele. Das Geistige, in den Moment eines Blickes und in den Brennpunkt des Augenblicklichen und Augenscheinlichen zusammengedrängt, ist für rohe Gemüther erwecklicher als die gründlichste Belehrung.

§. 4.

Dass nun die ältesten Lehrer des Griechenvolks jene Grundgesetze des menschlichen Geistes und jene Bedingungen ihres Geschäfts wohl verstanden, und in dieser Ueberzeugung gehandelt haben, dafür sprechen die unzweideutigsten Zeugnisse. Ein Schriftsteller, der den religiösen Instituten der Griechischen Vorwelt eine löbliche Aufmerksamkeit gewidmet hat, lässt sich darüber so vernehmen [1]: „Ich gelangte nachher zu der Einsicht, dass die Weisesten unter den Griechen nicht in deutlichen Worten [2], sondern auf eine räthselhafte Weise ihre Gedanken vor Zeiten vorgetragen haben: daher betrachte ich auch das, was sie von dem Kronos sagen, als eine Aeusserung weiser Ueberlegung.“ Das hohe Alterthum und die Allgemeinheit dieser Lehrweise bezeuget nicht minder *Clemens von Alexandria* [3]. „Wie ich denn, sagt er, bewie-

1) Pausanias Arcad. VIII. 8. §. 2.

2) *οὐχὶ ἐκ τοῦ εὐθέος.* *Plutarchus* Symposiac. VIII. 7. p. 728. sagt eben so bedeutend: *μὴ κατ' εὐθυωρίαν.* Eben so bemerkenswerth ist die Bezeichnung dieser Begriffe in der Stelle *de Isid. et Osirid.* p. 358.

3) Stromat. lib. VI. sect. II. p. 737. Potter.

sen habe, dass der symbolische Vortrag alt sey, und dass sich desselben nicht nur unsere Propheten bedient haben, sondern auch die meisten Lehrer der alten Griechen, und nicht wenige der verschiedenen Nationen unter den Barbaren.“ Und wenn der zuerst genannte Schriftsteller jene Lehrart als eine Frucht der Klugheit preist, so stimmt ihm in andern Stellen der letztere nicht nur bei, sondern macht auch auf die *Nothwendigkeit* dieser Methode in Beziehung auf die Bedürfnisse der Lehrlinge in der Vorzeit aufmerksam [1]).

Dass aber insbesondere die imposante Kürze Grundcharakter ältester Religionslehre war, darüber erlaubt uns eine andere Stelle des Pausanias keinen Zweifel, wo dieser, in einem sehr verständigen Urtheile über die älteste Griechische Lehrpoesie, gerade die *Kürze* zum sicheren Merkmal derselben macht, und ausdrücklich hinzusetzt, sie ermangelte des Reizes schöner Form [2]). Es war diess also noch nicht jene besser ausgestattete Dichtkunst, in welcher, wie Pindarus [3]) singt, „die Weisheit lockend durch Mythen zaubert“, sondern ein rauherer Priesterton, der ein gewichtvolles Wort in einem grellen Bilde ausprägt, und, dem Gedächtniss wie dem Willen des Zuhörers gebietend, alle Schmeichelkünste verschmäht, wodurch der dem Schönen huldigende Dichter die Phantasie der Völker fesselt.

1) Stromat. lib. II. sect. 1. p. 429. *τὸ ἐπικεκρυμμένον — τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος — χρησιμώτατον, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιότατον τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας ὑπάρχον;* worüber er sich dort selbst in bilderreichem Vortrage verbreitet; so wie er denn gern auf dieses Thema zurückkommt, z. B. lib. IV. sect. 1. lib. V. sect. 4. 5 und 14. Auch aus andern Schriftstellern liessen sich die Zeugnisse für diese älteste Lehrmethode sehr vermehren. Es genügt hier noch das einzige des *Jamblichus* anzuführen, de vit. Pythagor. cap. 23. p. 86. Küster.

2) Boeot. IX. cap. 30. extr. §. 5 und 6. S. Ruhnkenii praefat. ad Homeri hymn. in Cerer. p. IX.

3) Nem. VII. 33 sq.

§. 5.

Betrachten wir, nach den gegebenen historischen Winken, jene alte Lehrart näher, so ergibt sich, dass sie mehr eine Offenbarung war, als ein Vordenken mit bestimmter Sonderung und Verbindung der verschiedenen Merkmale eines Begriffs. Es bedarf aber die Bedeutung, in der wir das *Offenbaren* nehmen, einer nähern Erörterung. Bei allen Völkern, die dem Elementendienst anhängen, insonderheit bei den Griechen, deren rege Einbildung Alles beseelte, entstehet früh die Ahnung, oder, wenn man will, der Glaube einer Bedeutsamkeit der einzelnen Phänomene der Natur, dass sie Zeichen gebe, und, wiewohl nur den Kundigen vernehmlich, zum Menschen rede. Es ist diess bei weitem noch nicht das Philosophem von dem Weltganzen, als einem grossem Thiere (ζῶον), noch weniger die sublime Lehre von der Weltseele, wohl aber der Keim dazu, der auch in der rohen Menschheit liegt, die ersten Regungen, die sich jedoch schon in mancher Volksmeinung wirksam zeigen. Vorerst negativ. Nichts, schlechthin Nichts in der ganzen sichtbaren Körperwelt als ganz todt zu denken, sondern auch dem Steine selbst eine Art von Leben zu leihen, ist dieser Denkart eigenste Gewohnheit. Aber auch bestimmter und positiv äussert sich dieser Pantheismus der Phanthasie. Sie bevölkert jeden Körper, jede Aeusserung und Kraft der physischen Welt mit ihren Göttern, oder vielmehr jene Kräfte und Aeusserungen sind ihr selbst die Götter. Was also später pantheistische Abstraction gebildeter in dem Satze zusammenfasst: „Es lässt sich nichts gedenken, das nicht ein Bild der Gottheit wäre,“ das ist im Grunde unter solchen Völkern alter Glaube, nur polytheistisch gefasst und ausgeprägt. Und was als höheres Resultat des philosophirenden Denkens im späteren Alterthum erscheinet: „dass sich die Natur darin gefalle, ihre unsichtbaren Begriffe, vermittelst der Symbole, in sichtbaren Formen auszuprägen, so wie die Gottheit es liebe, die Wahrheit der Ideen durch sinnliche Bilder zu bezeichnen“, das regt sich

schon in der schöpferischen Kindesphantasie kräftiger Völker der grauen Vorwelt.

So bildete sich, unter niederdrückender Furcht und unter erhebendem Selbstgefühl zugleich, der alte Glaube, dass unter allem Lebendigen einzig der Mensch des Vorzugs geniesse, mit Göttern umzugehen [1]), die ihm Nachts durch die Träume, und am Tage durch Vögel, durch die Eingeweide des Opferthiers, durch den Dunst aus den Tiefen der Erde, oder in der geheiligten Eiche, so wie durch unverhoffte Zeichen (σύμβολα) aller Art, Gegenwart und Zukunft klar und verständlich machten.

§. 6.

An solche Ueberzeugungen knüpfte sich die älteste Priesterlehre der Griechen an, und in diesem Geiste ward sie vorgetragen. Was war sie also, oder vielmehr was konnte sie seyn? Vorerst ein Namengeben, wie wir sahen, für das vorher Namenlose, und mithin ein Vorbeten in kurzer, gedrungener Formel [2]). Und war anders dieser erste Beter, wie nicht zu zweifeln steht, selbst durchdrungen von der Ueberzeugung der nahen Gottheit, so sprach er auch in diesem Sinne, und sein Fürwort, womit er das Volk vertrat, hatte selbst das Gewicht eines Götterspruchs, dessen Merkmal ein herrschender Glaube eben in jener inhaltsschweren Kürze setzte. So wie demnach das Gebet eine Hauptwurzel alter Lehre war, so war das *Deuten* und *Offenbaren* ihre ursprüngliche Form. Der Priester lehrte, wenn er in räthselhaftem Spruche eine Ahnung niederlegte. Er lehrte auch, wenn er auf die in der Macht der Elemente mächtigen Götter *hindeu-*

1) [Ueber die Sagen von einer uralten Gemeinschaft der Menschen mit den Göttern, s. Symb. I. 1. p. 4. 3ter Ausg., wo aber Porphyr. de Abstin. IV. 2. statt III. 2. zu verbessern ist. Man s. jetzt Dicaearchi Messenii quae supersunt ed. M. Fuhr. p. 93. 102 sqq.]

2) [Vergl. vorläufig v. Lasaulx, Ueber die Gebete der Griechen und Römer, Würzburg 1842. p. 5 sq.]

tete, wenn er *hinwies* auf die Zeichen des Himmels und auf die Bilder der Sterne, wenn er *vorzeigte* das Merkmal des Göttlichen im Eingeweide des Opferthiers, wenn er der unsichtbaren Spur eines Traumes *nachging*, und wenn er endlich den seltenen, unverhofften Vorfall mit einer ungemeinen Lage *zusammenhielt*. Dieser Unterricht für den Sinn, dieses *Weisen* und *Zeigen* war die erste Hülfe, welche der Einsichtsvollere dem rohen, aber nach Belehrung ringenden Haufen leistete. Diese Vorträge waren keine Demonstrationen, und konnten es nicht seyn, keine Gotteslehren in folgerechter Gliederung, sondern es waren *Leitungen* zum Göttlichen, Offenbarungen, *Weisungen* oder, wenn wir einen der Zauberei zugeeigneten Kunstausdruck hier würdiger anwenden dürfen, *δείξεις θεῶν* [1]).

§. 7.

Denn selbst der alterthümliche *Sprachgebrauch* gibt uns den Beweis, dass der Gang der Lehrbildung unter den Griechen dieser und kein anderer war. Die Sprache aber ist die treueste Urkunde der Völker. Wir befragen sie daher auch für den vorliegenden Fall. In allen Stellen ältester Dichter und Prosaiker, in denen von Lehre und Unterricht die Rede ist, sind die ihn bezeichnenden Ausdrücke vom *Augenschein*, von *Zeigen* und *Weisen* oder von Beziehungen hergenommen, die wir so eben erörterten. Vorerst singt Homerus von einer Lehre, die Hermes gegeben [2]):

Also sprach, und reichte das heilsame Kraut Hermeias,
Das er dem Boden entriss, und *zeigte* mir seine Natur an.

Desselben Wortes bedient sich, der Homerischen Sprache

1) Alciphron. epist. lib. II. 4. p. 328. ed. Wagner.

2) Odyss. X. 302 sq. übersetzt von Voss. Im Griechischen steht ἔδειξεν. Daher auch *δεικνύναι* i. q. *dicere* bei Hesiod. *Ἐργ.* 502. (al. 472.) und daselbst Heinsius und Graevii Lect. Hesiodd. cap. 12. p. 63. So z. B. Sophocles in der Electr. 425. *ἡνίχ᾽ Ἡλίῳ δείκνυσι τοὔναρ*.

getreu, Euripides in den Phönizierinnen [1]), und von der Einsetzung des Geheimdienstes zu Eleusis wird im Homerischen Hymnus auf die Demeter gesagt, diese Göttin habe dem Eumolpus und andern Königen von Attika *gezeigt* [2])

Ihren heiligen Opferdienst und verborgene Bräuche.

Derselbe Eumolpus, des Musäus Sohn, sagt die Parische Chronik, *wies* zu Eleusis die Mysterien [3]); ein Ausdruck, dessen sich auch Homerus von dem Seher Kalchas bedient:

— wann den Achaiern der Götter Rath du *enthüllest* [4]).

Andere, aber aus demselben bildlichen Kreise hergenommene Bezeichnungen braucht Herodotus gleichfalls von einem Lehrer der Griechischen Vorwelt, doch so, dass er mit jenen, schon durch Homerischen Sprachgebrauch befestigten Ausdrücken abwechselt. So erzählt er von Melampus, dem Sohne des Amythaon, er habe zwar zu der Benennung und zu dem Dienste des Dionysos Anleitung gegeben (*ἐξηγησάμενος*), jedoch nicht die ganze Lehre im Zusammenhange *gewiesen* (*ἔφηνε*), sondern die nachfolgenden Weisen hätten sie vollständiger *vorgewiesen* (*ἐξέφηναν*); hingegen zu andern Theilen dieser Feier habe er gute Anleitung gegeben (*κατηγησάμενος*) [5]). So wie die bereits bemerkten Ausdrücke *φαίνειν*,

1) 533 nach Valckenaers und Heringa's Verbesserung *δεῖξαι*. Vorher *λέξαι*.

2) *Δεῖξε* Homeri Hymn. in Cerer. 479., woselbst die Anmerkung des Ruhnkenius zu vergleichen ist.

3) Marmora Oxoniens. p. 23. *Εὔμολπος ὁ Μουσαίου τὰ μυστήρια ἀνέφηνεν ἐν Ἐλευσῖνι.*

4) Iliad. I. 87. Voss Uebers. *Θεοπροπίας ἀναφαίνεις*, anderer Stellen nicht zu gedenken, wie z. B. Aristophanes Av. 708., wo der gelehrte *Beck* nachzusehen ist. Auch ahmen Römische Dichter diese Bezeichnungsart nach, und gebrauchen in gleicher Bedeutung ihr *monstrare*, wie *Statius* Achill. I. 118.

Aut *monstrare* lyra veteres Heroas alumno.

5) II. 49. cf. VI. 135. VII. 183.

ἐκφαίνειν, ἀναφαίνειν ganz dem Sinne des Gesichts angehören, so bezeichnen diese (ἐξηγεῖσθαι, καθηγεῖσθαι) das Geschäft der heiligen Erklärer. Zuvörderst freilich hiessen diejenigen ἐξηγηταί, die das Aeussere der Merkwürdigkeiten einer Stadt oder eines Tempels Wissbegierigen zeigten, und die man in so weit auch περιηγηταί nannte; insbesondere jedoch Personen höherer Bestimmung, die den Laien mit dem Göttlichen in Einverständniss setzten, die die Zeichen des Himmels und die Merkzeichen in den Opferthieren *wiesen* und die Orakel deuteten [1]).

Die den Orakeln natürliche Dunkelheit theilt sich aber der Sprache dieser Exegeten mit, und wenn sie einerseits den Sinn göttlicher Vorzeichen durch Vergleichung zu enträthseln suchen (εἰκάζουσι) [2]), so werden sie hinwieder selbst dunkel in der Fülle der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarung. Weit entfernt also von der allgemeinen Verständlichkeit einer erlernten Begriffsweisheit, müssen solche erste Lehrer vielmehr *Seher* heissen, und Räthseler (αἰνικταί) [3]), wie die Gottheit, deren Sprüche sie deuten.

§. 8.

Aber, wie sich die fromme Ahnung jener Pelasger an einen Namen knüpfte, und mit der Vervielfältigung der Namen im Gebet mehr und mehr ihr religiöses Denken sich ordnete, so fordert ein allgemeiner Drang der Menschennatur sehr früh bestimmte äusserliche Zeichen und Bilder für unbestimmte Gefühle und dunkeles Ahnen. Sehen wir doch selbst solche Völker der Vorwelt, die dem Sterndienste huldigen, in Ido-

1) Timaei Lexicon Platonicum mit den Bemerkungen von Hemsterhuis und Ruhnkenius p. 111.

2) Herodot. I. 84. und daselbst Valckenaer (Schweigh. T. V. p. 96.) und Ruhnkenius ad Tim. Lex. Plat. p. 95.

3) Diogen. Laërt. lib. IX. sect. 6. Plutarch. de Pyth. orac. 657. de anim. generat. in Tim. p. 177.

lolatrie verfallen: wie viel mehr musste diess bei einem sinnlichen Pantheismus eintreten! Und wenn jetzt ein allgemeines Regen der physischen Natur mit blinder Gewalt ein frisches, kräftiges Volk ergriff, und dieses auch darin, und darin hauptsächlich, die verborgene Herrschaft eines besonderen Gottes erkannte, so ward dringend gefordert, dass dieses Gottes Gestalt und Kraft sichtbar werde. In solcher Lage musste der Priester, wollte er anders seinen göttlichen Beruf beglaubigen, selbst schöpferisch werden. Er musste wirken und bilden; und wenn er jetzt das vorher Unsichtbare hinstellte in sichtbarer Gestalt, wenn er so das Göttliche *erzeugte*, dann *bezeugte* er auch Beides, des Gottes Kraft und die Wahrheit seiner Andacht: dann war der Exeget ein καταλαϑιστής [1]), wie er in der Mundart alter Dorer hiess. Auch von diesem Lehrverhältniss hat die Lateinische Sprache, so wie die Deutsche, in der nicht trennbaren Verbindung der Begriffe eines *Zeugen* und eines *Zeugenden* bemerkenswerthe Spuren aufbewahrt. Bei jenen Pelasgern war dieser Drang bereits befriedigt worden. Schon hatte ihnen ein schöpferischer Bildner die Naturkraft, deren geheime Gewalt sie empfanden, in einer Herme verkörpert [2]).

§. 9.

Symbole deuten und Symbole bilden und schaffen, fällt mithin in dieser Vorschule ältester Religion zusammen, und so wie die heiligsten Bilder von den Göttern selbst gestiftet worden, so treten die Unsterblichen auch selbst als die ersten

1) Hesych. unter diesem Worte.

2) [Herodot. II. 51.; vergl. meine Anmerkk. zum Cic. de N. D. III. 22. p. 605. und zum Plotinus III. 6 fin. Annott. p. 185 sq.] Die ersten Bilder scheinen mit Figuren der *Gottheiten* angefangen zu haben. Vergl. Winckelmann's Gesch. d. K. I. p. 6. Ueber den Ursprung der Hermen sind die Angaben verschieden. S. Fea zu Winckelmann Gesch. d. K. p. 271. der neuesten Ausgabe.

Lehrer auf. Auch dafür liefert das älteste Griechenland die mannichfaltigsten Beweise. Fast in jedem der ehrwürdigsten Tempel desselben verwahrte man ein διοπετές, ein Schnitzbild oder steinernes Idol, das in roher Arbeit sein hohes Alterthum verrieth, und an dem man, da man es aus den Höhen des Himmels von Zeus herabgesendet glaubte, mit so fester Zuversicht hing, dass man an seinen Besitz die Wohlfahrt des gemeinen Wesens, als an das sicherste Pfand, anknüpfte. Als erste Lehrer aber erscheinen mehrere der Griechischen Gottheiten, z. B. Apollon bei der Einsetzung seines Dienstes zu Delphi, und Demeter, die, nach dem oben angeführten Vers des Homeriden, den Attischen Königen zu Eleusis den ersten Unterricht in der Geheimlehre ihres Dienstes gab, hatte selbst auch, bekümmert um die verlorne Tochter, auf ihrer Wanderung den hülfreichen Gebrauch der heiligen Zeichen oder *Symbole* gefunden [1]).

So verbindet sich demnach im Ursprunge des religiösen Lehramts Göttliches und Menschliches wunderbar mit einander. Nicht blos bei Griechen, sondern bei den meisten Völkern hohen Alterthums wird der zuerst und vorzüglich Anbetungswürdige auch der erste Lehrer des Gebets und der erste Beter. Ja selbst Inhalt des Gebets und der Lehre schmilzt oft mit dem Beter und Lehrer in der religiösen Sage zusammen. Der Segen bringende Quell der höchsten Weisheit, Hermes, ist dem alten Aegyptier auch Weisheitslehrer und erster Stifter heiliger Gebräuche, und mit seinem Namen verband die Priesterschaft zugleich den Begriff des Buches der Bücher. Aehnliche Ideen treffen in dem älteren Buddha der Indier zusammen. Der Hom der Parsen aber, den die Griechen Homanes [2]) nennen, wird in dem Zendavesta nicht blos

1) Scholiast. Pindari Olymp. XII. 10. p. 436. ed. Heyne nach dem Zeugniss des Archilochus, und Scholiast. Aristoph. Av. 720. pag. 76. ed. Beck.

2) Anhang zum Zendavesta II. B. Nr. 83. 88.

zum Lehrer des ewig lebendigen Wortes, sondern auch zu seinem irdischen Wiederhall, nicht blos zum Verkündiger des Heiles, sondern auch zum Trank des Heiles und zum erquikkenden Lebensbaum selber; Vorstellungen, die sich auch noch in den Mythen der Griechen von ihrem Dodonäischen Orakelbaum, von der göttlichen Abkunft und Wunderkraft ihres Orpheus, Melampus, Polyïdus und anderer alter Seher abspiegeln.

§. 10.

Ein solcher Lehrer der Vorwelt ist in jeder Beziehung ein Gott Verwandter (διογενής); und es ist ein Hauptgeschäft seines Lehrberufs, dass er Bilder schaffe; es sey nun, dass er das von Gott empfangene Idol (διιπετές) der Gemeine hinstelle, und es ihr deute, oder dass er selbst Bildner eines sichtbaren Gottes werde. Immer bleibt es Bestimmung seines Lehrgeschäfts, *Formen zu geben.* Jeglicher Unterricht ist noch ein Weisen, ein Zeigen, ein *Bilden* für den *Sinn;* und jene alterthümliche Denkart unterscheidet noch nicht die *Sinnbildnerei für das Ohr* von der für das *Auge.* Wenn wir mithin zum Behuf der Theorie phonetische Symbole von den aphonischen (σύμβολα φωνητικά — σ. ἄφωνα oder παράσημα) unterscheiden müssen, so wäre dieser Unterschied *hier* eine der Vorzeit aufgedrungene Subtilität.

Dass vorerst die ältesten Religionsstifter ihre Dogmen in wirklichen Bildwerken hinstellten, dafür sprechen die bestimmtesten Zeugnisse. So hatte, nach der Erzählung des *Eubulus* beim Porphyrius [1]), Zoroaster in einem an Persis angränzenden Berge eine kosmische Grotte gebildet, worin die Erdzonen und Elemente symbolisch versinnlicht waren. Man nannte sie die Höhle des Mithras, und sie war ein vom Volke lange bewundertes Heiligthum. Jene Brachmanengrotte bei den Indiern, mit den darin verehrten Götterbildern, war ohne

1) de antro Nymphar. cap. 6. conf. Clement. Alex. Strom. lib. V. cap. 5. p. 662.

Zweifel gleichfalls eine solche alte religiöse Lehr-Architektur [1]); anderer Werke der alten Aegyptier nicht zu gedenken, welche mehr als andere Völker die symbolische Baukunst als Organ der Lehre zu gebrauchen verstanden. Alles spricht dafür, dass in jenem hohen Alterthume das Bild aus geschickten Priester*händen* und das Bild priesterlicher *Rede* in Ursprung und Absicht eins und dasselbe war. Es war ausgeprägt für den Unterricht, und, gesprochen oder gemodelt, immer gehörte es dem Sinne an, und stellte sich dem Auge dar. In dem einen Falle war es ein *Sinnspruch*, in dem andern ein *Sinnbild*. Jene gesammte Spruchweisheit des alten Orients, und die dem morgenländischen Charakter getreue Lehrweisheit der Griechen, was ist sie anders, als ein beständiges Ausprägen inhaltsreicher Bilder? Die Apologen eines Wischnu-Sarma und Pilpai, die Sprüche der Hebräischen Propheten, die Orakel der Griechen, die Symbola des Pythagoras, kommen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft überein, dass sie in Beharrlichem verweilen und für das Auge malen. Der Lehrkreis, den sie beschreiben, ist die bleibende Ordnung der Natur und ihre sichtbaren Erscheinungen, die beständige Harmonie der Himmelskörper, die sprechenden Farben und Formen des Pflanzenreiches und sein Kreislauf und die Bestandheit und Lebendigkeit der Thiercharaktere. Auf diese Gesetze der sichtbaren Welt weisen sie hin, und auf sie gründen sie die verborgenen Gesetze unseres Verhaltens. In den Spiegel eines solchen Vortrags aufgefasst, wird die Handlung ein Thieres, das Leben, Aufblühen und Verblühen einer Pflanze, das belehrende Bild einer sittlichen Wahrheit. So gewinnt das ernste Wort der Lehre einen sinnlichen Bestand, und dringt sich in dem fruchtbaren Moment einer einzigen

1) *Porphyrius* de Styge ap. Stobaeum, Eclog. phys. lib. I. cap. 4. p. 145. ed. Heeren. Eustath. ad Odyss. O. (XV. 404. p. 583. 28. Basil.) sagt zu dieser Stelle, wo von Delos und Syros die Rede ist: *ἕτεροι δέ φασιν, σπήλαιον εἶναι ἐκεῖ, δι᾽ οὗ τὰς τοῦ ἡλίου ὡς εἰκὸς ἐσημειοῦντο τροπάς· ὃ καὶ ἡλίου διὰ τοῦτο σπήλαιον ἔλεγον.* — Also eine *Sonnengrotte*.

Erscheinung zusammen. Daher auch die Umsetzung solcher alten Sinnsprüche und Gnomen in ein Bild fürs Auge so leicht geschiehet, und ohne wesentliche Veränderung ihres Inhalts. Bild und Wort, Bildnerei und Rede sind in dieser Denkart noch nicht geschieden, sondern unterstützen, ja durchdringen sich gegenseitig. Auch davon haben fast alle Sprachen Spuren aufbewahrt, insbesondere die alten. Es ist schon von Mehreren bemerkt worden, dass das Hebräische משל nicht blos *prägen* bedeutet, oder *ein Bild aufdrücken*, sondern auch *ein Gleichniss in der Rede niederlegen*, oder *in einem Spruche ausdrücken* (daher die מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה) [1]), so wie endlich *ein Wort aufdrücken*, das Gepräge des Willens, und mithin *herrschen*. Alle diese Bedeutungen und eine Fülle anderer Begriffe vereinigt das inhaltsreiche *σύμβολον* der Griechen, das in jedem Betracht eine besondere grammatische Erörterung fordert. Hier wollte ich nur bemerklich machen, dass in der symbolischen Priesterlehre der Vorwelt *das Gebiet der Rede von dem des sichtbaren Bildes nicht getrennt sey*, und dass die Weisheit dieser Periode durch das Gewicht der Sinnsprüche und Sinnbilder den Geist des roheren Haufens beherrscht und bildet.

§. 11.

So neigt sich aller Vortrag und aller Dienst des höheren Alterthums zum Symbolischen hin. Mehrere Schriftsteller der Griechen unterstützen diese Bemerkung durch bestimmte Zeugnisse, und, nicht zufrieden, die Verschiedenheit dieser Lehrart von dem später herrschend gewordenen demonstrativen

1) Im Altteutschen lässt sich dasselbe nachweisen. *Prägen* heisst ein Bild aufdrücken, und *Brechen*, *Pregen*, *Prehhan* heisst *Sprechen* und *Glänzen*. *Fulda*, über German. Wurzelwörter p. 117. 125. *Brechen* heisst bei den Alten auch spalten, reissen. Verwandt sind diese Begriffe mit *schneiden* und *schnitzeln*. Otfrit IV. 33, 65. *Bringen* ist desselben Stammes, heisst bei den Alten *feststellen*, stabilire. Ursprünglich etwas Sinnliches in die Hand geben oder vor Augen stellen. Notker 20, 12. Schilter im Gloss. s. v. *Anmerkung meines Freundes, des Dr. Mone.*

oder discursiven Vortrage nachzuweisen, theilen sie den bildlichen Lehrkreis selbst wieder in mehrere Felder oder in verschiedene Abtheilungen eines grossen Gebietes ein. Es ist daher der Mühe werth, die Hauptstellen dieser Art etwas näher zu betrachten. Dieses soll der Gegenstand des nächsten Capitels seyn. Vorjetzt schliessen wir mit der Bemerkung, dass in einer Periode, worin wir blos die natürlichen Anlässe, die ursprüngliche Nöthigung und, so zu sagen, den Drang zum Symbolischen nachzuweisen hatten, von einer bestimmteren *Theorie* desselben noch nicht die Rede seyn konnte. Von dem, was bereits Werk der Freiheit war, wurde nur Weniges leise berührt. *Frei* machte sich das Symbol bereits in Aegypten und im alten Morgenlande; zum Schönen gebildet ward es hauptsächlich durch die Griechen. Und wenn diese einerseits in der Schule der Aegyptier gelernt hatten, zum Behuf mancher Lehrvorträge die Evidenz mehr bei dem Sinne zu suchen als bei dem Verstande, so hatte es ihnen hingegen ihr eigener glücklicher Geist eingegeben, den bildlichen Ausdruck der Ideen mit dem Schönen zu verbinden, und sie wurden und blieben in dieser Kunst unerreichte Muster.

Zweites Capitel.

Grammatische Grundlegung.

§. 12.

Eine allgemeine Beschreibung des symbolischen Vortrags der Alten geben die oben bereits mitgetheilten Stellen des Pausanias und Clemens von Alexandria; womit man die Hauptstelle von den Aegyptiern verbinden kann, welche noch den bemerkenswerthen Nebenzug enthält, dass diese Art des Ausdrucks als eine Nachahmung der sinnbildlich wirkenden Natur selbst zu betrachten sey [1]). Schon etwas bestimmter sondert ein anderer Schriftsteller die zwei Hauptgebiete jenes ganzen Kreises, wenn er bemerkt, einige der alten Lehrer hätten die mythische Hülle für den Vortrag ihrer Gedanken gewählt, andere die symbolische [2]). Hier sehen wir die Erzeugnisse alter Religion und Philosophie in zwei grosse Massen zerfallen, in die *symbolische* und in die *mythische*, welche fortdauernd bei weitem die grösste Ausdehnung behielten, und daher für unsere ganze folgende Untersuchung die bleibende Grundlage bilden werden. Um sie jedoch ganz in ihrem Wesen zu erkennen, muss sowohl ihr Hauptgegensatz als auch

1) *Jamblich.* de myster. Aegypt. Sect. VII. cap. 1. p. 150. ed. Gale. Die damit vermischten theurgischen Vorstellungen übergehen wir billig hier.

2) *Simplicius* Praefat. in Aristotel. Categor. Sect. X et XI.

noch eine und andere Nebenart erwogen werden. Wir gehen von folgender Hauptstelle eines Griechischen Philosophen aus:

§. 13.

„Die von göttlichen Dingen durch *Zeichen andeutend* (d. h. intuitiv) reden, reden entweder *symbolisch* und *mythisch* oder durch *Bilder*. Die aber *unverhüllt* ihre Gedanken ausdrücken, tragen sie theils in *wissenschaftlichem Durchdenken* vor, oder vermittelst einer *göttlichen Eingebung*. Ein Vortrag, der durch die Symbole das Göttliche auszusprechen strebet, ist Orphisch und überhaupt den Verfassern der Theomythien eigen; der Vortrag durch Bilder ist Pythagoreisch" [1]).

Das *Endeiktische* (*Intuitive*) vorerst nimmt hier Proclus in seiner ersten und eigentlichsten Bedeutung, wonach es ein Hinweisen mit dem Finger anzeigt, in welcher es auch Polybius braucht [2]). Dass das *unverhüllt* (*ἀπαρακαλύπτως*) Reden den Gegensatz bildet, darf nicht auffallen, da in dem *Reden durch Zeichen* (in der *ἔνδειξις*) schon der Begriff der Hülle enthalten ist, weil das, was seinem Wesen nach ausser

1) *Proclus* in Theolog. Platon. lib. I. cap. IV. p. 9. *Οἱ μὲν γὰρ δι' ἐνδείξεως περὶ τῶν θείων λέγοντες, ἢ συμβολικῶς καὶ μυθικῶς, ἢ δι' εἰκόνων, λέγουσιν, οἱ δὲ ἀπαρακαλύπτως τὰς ἑαυτῶν διανοήσεις ἀπαγγέλλοντες, οἱ μὲν κατ' ἐπιστήμην, οἱ δὲ κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν ποιοῦνται τοὺς λόγους. Ἔστι δὲ ὁ μὲν διὰ τῶν συμβόλων τὰ θεῖα μηνύειν ἐφιέμενος, Ὀρφικός, καὶ ὅλως τοῖς τὰς θεομυθίας γράφουσιν οἰκεῖος· ὁ δὲ διὰ τῶν εἰκόνων, Πυθαγόρειος.*

2) III. 38, 5. mit Schweighäuser's Bemerkung. Vergl. *Aeschin.* Dialog. III. 2. und Fischers Index unter *ἐνδεικνύω*, wo auch einige Stellen des N. T. nachgewiesen sind. Man vergleiche auch *Philo* de Op. Mundi T. I. p. 9. p. 20. Wenn übrigens *Hesychius* das *ἔνδειγμα* durch *ἀπόδειξις* erklärt, so darf diess nicht irre führen, denn *ἀπόδειξις* (dessen erste Bedeutung *Wyttenbach* ad Herodot. I. 1. wohl entwickelt hat) gehört im Gegentheil der andern Sphäre des Vortrags, der philosophischen, in Begriffen an, und die *θεολογία ἀποδεικτική* bezeichnet die demonstrative Theologie, s. *Maximus* in Schol. ad *Dionys.* de *Theolog.* p. 158. *Ἐπίδειξις* heisst bekanntlich eine Kunstrede der Sophisten.

dem Kreise der Formen liegt, um der Anschaulichkeit der Erkenntniss willen [1]) durch Formen angedeutet wird. Mithin ist das Endeiktische hier ganz synonym mit dem, was ein anderer Schriftsteller durch den verschleiernden Vortrag [2]) bezeichnet; und so wie ihm hier das Unverhüllte (ἀπαρακάλυπτον) entgegengesetzt ist, so wird in andern Stellen ihm das *Discursive* des Vortrags entgegengestellt. Diess ist namentlich in folgender Hauptstelle der Fall: „So waren auch die Weisen der Aegyptier, möge nun vollendete Weisheit es ihnen eingegeben haben, oder ein Instinkt der Natur, meines Erachtens nicht geneigt, was sie von ihrer Weisheit mittheilen wollten, den Schriftzügen der Buchstaben anzuvertrauen, die in *discursiver Getrenntheit* Schlüsse und Urtheile hervorbringen, und den Laut und articulirten Wortausdruck der Lehrvorträge nachahmen; sondern sie haben vielmehr dadurch, dass sie Bilder in ihre Religionsbücher einzeichneten, und für jegliche Idee ein eignes Bild ausprägten, die Totalität des *discursiven Denkens* auf Einmal hervorgebracht" [3]). In dieser Beschreibung der Aegyptischen Lehrart bildet das *discursive* Lehren (διεξοδεύειν) einen scharfen Gegensatz mit dem gesammten *andeutenden* Vortrag (τὸ ἐνδεικτικόν). Dieser Bedeutung gemäss bezeichnet auch Clemens durch διέξοδος eine zur Ueberzeugung führende *Schlussfolge* [4]). Dieser Gebrauch von διέξοδος fliesset aus dem Begriffe des διεξιέναι und διεξελθεῖν, womit eine jede Art von zusammenhängender Rede und Erzählung bezeichnet wird [5]), und so wie es ursprünglich örtlich einen geraden Ausgang bedeutet, und nachher

1) *Damascius:* εἰδητικοῖς χρώμεθα εἰς ἔνδειξιν τῶν ὑπερειδέων.

2) *Simplicius* l. I. παραπετάσματα.

3) *Plotin.* Enn. V. 8. 6. [p. 1011. ed. Oxon. vergl. jetzt die Annott. pag. 307.]

4) Stromat. IV. 25.

5) *Wyttenbach* in den Selectis princip. Histor. p. 354. und in den Zusätzen zur neuen Ausgabe p. 447 sq.

die Richtung und das Ziel von Gedanken und Entwürfen [1]), so gehet seine Bedeutung auch nachher in das logische Gebiet über, und es bezeichnet einen *discursiven Vortrag in Begriffen.*

Auf diese Weise müssen sinnliche Ausdrücke zur Benennung des nicht sinnlichen Vortrags dienen. Ja selbst ein Mythus musste dem an die Bildersprache gewöhnten Griechenvolke die Entstehung des discursiven Redens und der damit verbundenen Buchstabenschrift versinnlichen. Hermes war für beide Erfindungen das Symbol, ein heiliger Steinhaufe war das Bild der aus Begriffen zusammengesetzten Rede und der aus Elementen nach und nach zusammengesetzten Buchstabenschrift [2]).

Wir kehren zu unserer Erörterung zurück. Eine jede der oben bemerkten beiden Hauptarten alles Lehrvortrags hat ihre Unterabtheilungen. Unsere Absicht erfordert hier blos die nähere Betrachtung des einen Gebiets oder des *endeiktischen.*

So wie von Proclus die *ἔνδειξις* als allgemeine Bezeichnung für die ganze Sphäre des *intuitiven* Lehrens gebraucht wird, so fasst ein anderer Schriftsteller alle Unterarten des-

1) Herodot. II. 148., wo *ἔξοδοι* (die *geraden Wege* — bald darauf steht *διεξιοῦσι*) den krummen Gängen entgegengesetzt sind. Ebendas. III. 156. und VII. 234. kommen in metaphorischem Sinne *διέξοδοι βουλευμάτων* vor.

2) Suidas s. *Ἑρμ.* Eudociae Violar. p. 159. in Villoison. Anecdot. Dieses war nämlich eine der vielen Deutungen von den heiligen Steinen, die man dem Hermes widmete, welche erst durch die Aegyptische Sage beim Herodot. II. 126. Licht gewinnt, wo die Tochter des Cheops sich aus erbettelten Steinen nach und nach eine Pyramide baut. Andere Erklärungen hat *Sluiter* Lectionn. Andocid. p. 44 sqq. gesammelt. Zu unserm Zwecke bemerken wir die Worte bei der Eudocia: *ὡς γὰρ σωρὸς λίθων ἐκ μικρῶν εἰς μέγαν ὀγκοῦται κολωνὸν, οὕτω καὶ Ἑρμῆς ἀποτύδην διεξοδικῶς, ἐκ βραχυτάτων στοιχείων τε καὶ συλλαβῶν καὶ λέξεων σεσωρευμένος εἰς πολὺ κορυφοῦται.*

selben Kreises unter dem Ausdrucke *συνθήματα* zusammen [1]).

§. 14.

Jene allgemeine Abtheilung des *intuitiven* Lehrens oder jene *ἔνδειξις*, die sich der *συνθήματα*, der sichtbaren Zeichen oder anschaulichen Bezeichnungen, zu ihrem Ausdrucke bedient, zerfällt nun, nach Proclus, eigentlich in zwei Unterarten, in die symbolische und mythische und in die, welche durch *Bilder* (*δι' εἰκόνων*) redet. Denn dass der genannte Schriftsteller, hier wenigstens, das Symbolische dem Mythischen nicht entgegensetzt, ergibt sich theils aus dem Bindeworte *καί*, womit er diese beiden Arten verknüpft, theils daraus, dass er den symbolischen Ausdruck den Orphikern und allen denen beilegt, welche *Theomythien* (Göttermythen) gedichtet haben. Unter den letzteren ist offenbar die Orphische Theogonie und Kosmogonie zu verstehen, welche poetisch in *symbolischen Mythen* [2]) vorgetragen wurden. So wie demnach das Mythisch-Symbolische Orphisch heisst, so wird der Vortrag durch Bilder (*δι' εἰκόνων*) Pythagoreisch genannt. Der Sinn dieses letzteren Satzes ergibt sich sogleich aus dem Folgenden. Es werden nämlich die mathematischen Figuren darunter verstanden, wodurch Pythagoras die Begriffe im Raume construirte. Diese Figuren (*σχήματα*) und die Zahlen (*ἀριθμούς*), heisst es im Verfolg, habe Pythagoras auf die Götter bezogen; sie hätten ihm als *Bilder* zur Bezeichnung des Göttlichen dienen müssen. Hiermit verschwindet auch ein anscheinender Widerspruch der verschiedenen Referenten in derselben Sache. Denn nach Jamblichus [3]) hielt Pythagoras

1) *Jamblich.* de Myster. Aegypt. Sect. I. cap. 21. nach der Verbesserung von Gale. Cf. Suidas in *ἱερατική*.

2) Suidas s. *Ὀρφ.* und *Eudocia* Violar. p. 318., wo es von Orpheus heisst: *ἐν δὲ τοῖς ποιήμασι διὰ μυθικῶν συμβόλων λέγει τὰς τῶν θεῶν τάξεις τε καὶ σειράς.*

3) de vit. Pythagor. cap. 23. p. 86. ed. Kust.

die *symbolische* Lehrart für sehr nothwendig. Dieser letztere Schriftsteller redet aber dort nicht von der mathematischen Lehrart der Pythagoreer, sondern von ihren *symbolischen Sprüchen* und ähnlichen von der gemeinen Sprechart abweichenden Bezeichnungen. Letztere lernen wir bestimmter aus Porphyrius kennen [1]. „Einiges, erzählt dieser, sagte Pythagoras auf verborgene Weise symbolisch, welche Ausdrücke Aristoteles grossentheils aufgezeichnet hat. So nannte er z. B. das Meer die Thräne des Kronos, die Bären (am Polarkreise) aber der Rhea Hände; die Plejade der Musen Leier; die Planeten endlich die Hunde der Persephone“ [2].

Jene Schriftsteller sprechen also von verschiedenen Lehrarten einer und derselben Pythagoreischen Schule, welche eben so wohl einen symbolischen Vortrag kannte, als die Orphische. Unter dem Symbolischen verstehen alle angeführten Referenten die alterthümliche *bildliche Rede.* Dass aber Sinnbilder für das Auge, durch Malerei, Plastik u. dgl. dargestellt, nach altgriechischem Sprachgebrauche auch *σύμβολα* hiessen, bedarf keines Beweises, und ergibt sich aus dem Folgenden von selbst.

Aus dem Bisherigen bildet sich folgende kurze Uebersicht:

1) de vit. Pythagor. p. 41 sq. ed. Kust.

2) [*Κρόνου δάκρυον* κτλ. (aus Plutarch. de Isid. et Osirid. p. 364. A. s. Wyttenb. Animadvv. p. 216.)]

Die Lehre von dem Göttlichen wird vorgetragen:

entweder
verhüllt (ἐν παραπετάσμασιν)
Intuitive Lehrart (Ἔνδειξις)

oder
unverhüllt (ἀπαρακαλύπτως)
Discursive Lehrart (Διέξοδος)

Diese ist

entweder
symbolisch
τὸ συμβολικόν

oder
mythisch
τὸ μυθικόν

oder
ikonisch (mathematisch)
τὸ εἰκονικόν

Diese entsteht

entweder
wissenschaftlich
κατ' ἐπιστήμην

oder aus
Inspiration
κατ' ἐπίπνοιαν.

(symbolisch und mythisch:) und zwar

entweder
fürs Auge
durch das Bild

oder
fürs Ohr
durch die Rede

(ikonisch:) Lehrart der Pythagoreer
in so fern sie durch
mathematische Figuren
(σχήματα)
oder durch **Zahlen** (ἀριθμοί)
lehren

(durch die Rede:)

entweder
Orphisch
und überhaupt
in den **Theomythien**
(ἐν ταῖς θεομυθίαις)

oder
Pythagorisch
in so weit
die Pythagoreer
in **Sprüchen** (συμβόλοις)
reden.

§. 15.

Der Gegenstand unserer Untersuchung fordert nur die Kenntniss des Hauptunterschiedes, wodurch sich das Symbolische von dem Mythischen trennt, und die genauere Betrachtung einer jeden dieser grösseren Gattungen. Speciellere Unterscheidungen und Classificationen, zum Theil aus einem sehr späten Zeitalter herrührend [1]), würden uns nur von dem einfacheren Sinne des Alterthums ablenken. Hingegen jene Unterscheidung des Symbols und Mythus ist nicht etwa ein Lehrsatz späterer Theorie, sondern vielmehr in dem Wesen des Alterthums selbst gegründet.

Symbol zuvörderst und *symbolisch* wird von den Neuern bekanntlich grossentheils in einem Sinne gebraucht, welchen der Sprachgebrauch der Alten nicht gestattet. Die daraus unausbleiblich hervorgehende Verwirrung der Begriffe macht es jetzt mehr als jemals nothwendig, zur Schule der Griechen zurückzukehren, und vorerst an ihrem *Sprachgebrauche* die Entstehung und Fortbildung dieser so ganz alterthümlichen Ideen zu lernen.

§. 16.

Drei Hauptbedeutungen des Zeitwortes συμβάλλειν und συμβάλλεσθαι sind gleichsam die Wurzeln einer ganzen Fülle von Begriffen, die der Grieche mit seinem σύμβολον verband. Vorerst συμβάλλειν *vereinigen, verbinden, das Getrennte zusammenbringen;* sodann συμβάλλεσθαι und συμβάλλειν, mit dem Dativ der Person, *mit Jemand zusammentreffen* (in jedem Sinne), *mit ihm etwas verhandeln, eine Verbindung schliessen* [2]),

1) Z. B. die Eintheilungen des *Maximus* in den Scholien zum sogenannten Dionysius *Areopagita* p. 158. und des *Pachymeres* in der Paraphras. ibid. p. 169. Die Classification des *Jamblichus* de myster. Aegypt. Sect. I. cap. 11. p. 20. enthält schon mehr Brauchbares, welches unten am gehörigen Orte bemerkt werden wird.

2) s. *Dorville* ad Chariton. p. 288 ed. Lips., wo zugleich die Verschiedenheit von συμβολεῖν, welches manche dieser Bedeutungen mit συμβάλλειν gemein hat, bemerkt wird.

endlich *seine Meinung mit einem vorliegenden Falle vergleichen, vermuthen, conjicere, schliessen*, besonders *etwas Räthselhaftes zu errathen suchen;* daher besonders von der Deutung der Göttersprache und Weissagungen gebräuchlich [1]).

Der einfache Begriff von *σύμβολον*, unmittelbar aus jener ersten Bedeutung des Verbums entspringend, ist folglich der von Plato [2]) gebrauchte: eine durch Theilung des Einen entstandene und im Einen sich wieder ergänzende Zweiheit; und auf diesem einfachsten Sprachgebrauche beruht auch der älteste Gebrauch der Versicherungszeichen selbst.

Ein Täfelchen zu zerbrechen und die getrennten Hälften als Unterpfand und Zeichen eines geschlossenen Gastrechts aufzubewahren, war eine uralte, auch in Griechenland geheiligte Sitte [3]). Jenes Bruchstück der gebrochenen Tafel (tes-

1) In diesem Sinne sagt *Herodotus* *συμβάλλεσθαι*, z. B. I. 68. IV. 111. und öfter; andere Schriftsteller auch *συμβάλλειν*. So *Plato*, worauf *Photius* Lex. gr. p. 404. ohne Zweifel hinweiset. Einige folgen dem Sprachgebrauche des Herodotus, wie *Dionysius* von Halicarnass de Compos. Verb. p. 199. ed. Schäfer. Die zuerst angeführte Stelle des Herodotus hat mir zu mehreren Sprachbemerkungen (unter andern auch über das Verhältniss zwischen *συλλαμβάνειν* und *συμβάλλεσθαι*) Veranlassung gegeben in den Commentatt. Herodott. Part. I. cap. II. §. 23.

2) *Sympos.* p. 191. p. 406. ed. Bekk. So auch *Aristoteles* de generat. animm. I. 18.

3) *Isidori* Etymolog. lib. V. cap. 24. p. 204. ed. Arevali. Die tessera hospitalis hiess auch *συμβόλαιον*. S. die Ausleger zu Lucian. Asin. Tom. VI. p. 466. Bip. (T. II. p. 567 sq. Hemsterh. [Aristophanes Byzant. in fragm. hinter Herodiani Partitiones (*Ἐπιμερισμοί*) ed. Boissonad. p. 286. *Ἰδιόξενοι δέ εἰσιν οἱ ἐκ πλείονος χρόνου, τυχὸν δὲ καὶ ἀπὸ πατέρων παραδοχῆς, τηροῦντες ἀλλήλοις ὁμόνοιαν, κἂν τῇ οἰκήσει καὶ ταῖς πατρίσιν ἀλλήλων ἀπέχωσιν, οἳ καὶ διὰ σφραγίδων καὶ ἄλλων συμβόλων ἀλλήλοις δύνανται ὁμιλεῖν καὶ οὓς βούλονται συνιστᾶν.*] Vergl. Tomasini de tesseris hospitalit. p. 120 — 126.). In *tessera* liegt der Grundbegriff eines jeden vierseitigen Körpers (*τέσσαρα*). Später zerbrach man einen Ring, oder gab dem Gastfreund den Siegelabdruck; vergl. Böttiger, Kunstmythol. des Zeus [in den Ideen zur Kunstmythol. II. p. 122 sq.]

sera) ward nun eben *Symbol* (*σύμβολον*) oder *tessera hospitalis* selbst genannt. Das Wort blieb nicht bei jener Gattung von Vertrag stehen, sondern umfasste nun *alle Verbindungen*, die man durch ein sichtbares Zeichen bekräftigte. Auch ward *Alles das mit diesem selbigen Worte bezeichnet, was nach und nach die gebildete Sitte an die Stelle jenes ersten rohen Merkzeichens gesetzt hatte.* Der Begriff Symbol (*σύμβολον*) schloss nun in sich: das Gesetz einer Verbindung von Staaten, die Bundesacte; besonders eine Handelsverbindung der Staaten [1]), eine rechtliche Uebereinkunft bei solchen öffentlichen Handelsbündnissen [2]); ferner ein jedes Unterpfand bei jeglicher Art von Kauf oder Contract; der Ring, den man zum Unterpfand demjenigen statt der wirklichen Beiträge gab, der eine gemeinschaftliche Mahlzeit ausrichtete [3]); ein Pfand bei Wech-

1) In welchem Sinne man gewöhnlich συμβόλαιον sagte, s. *Photius* Lex. graec., wo eine Stelle des *Menander* angeführt wird. Scholia und Heindorf zu Plat. Gorg. p. 127. Doch hatte Demosthenes auch σύμβολον in dieser Bedeutung gebraucht, Orat. de Halones. p. 70. conf. *Oudendorp.* ad Thom. Magist. p. 818.

2) Harpocrat. s. σύμβολα ibique *Valesius*. *Diog. Laërt.* X. §. 150. ibique Kuhn. Daher δίκαι ἀπὸ συμβόλων die nach solchen öffentlichen Handelsacten zu schlichtenden Streitigkeiten und Rechtshändel. Hesych. s. συμβόλαιαι δίκαι. Pollux VIII. Segm. 88. p. 908. Hemsterh. [vergl. jetzt C. E. Otto, de Atheniensium actionn. forenss. II. p. 47. und meine Anmerk. zum Proclus in Platon. Alcib. pr. p. 326.] conf. Aug. Matthiae de judiciis Atheniensium, in dessen Miscell. philol. I. p. 247. — *Κοινωνεῖν ἀπὸ συμβόλων* wird von Wechselgeschäften gebraucht, *Aristotel. Rhetor.* ad Alexandr. cap. 3. *Politic.* III. pag. 88. ed. Schneider. Von einem gerichtlichen Instrument oder Actenstücke kommt συμβόλαιον häufig vor in der vierten Just. Novelle. Man sehe gleich das Proömium, wo der tabellio (der *Notar*) mehrmals συμβολαιογράφος genannt wird; über welche Ausdrücke sich Scipione Maffei verbreitet in der Istoria diplomatica p. 15. Συμβόλαια προικῷα übersetzt Theophilus in den Institutionen III. 1. 6. die instrumenta dotalia oder die Ehepacten, worin Mitgift oder Aussteuer bestimmt wird. Man vergl. *Reiz* im Glossar dazu p. 1292.

3) Diese Mahlzeit hiess ἔρανος oder δεῖπνον ἀπὸ συμβολῶν. Der Beitrag hiess συμβολή (symbola); der denselben vertretende Ring oder

selgeschäften; die Tafel mit dem Loosungsworte bei dem Militär (tessera militaris), das Loosungswort (Parole) selbst, auch jedes verabredete Zeichen im Kriege (συνθήματα und παρασυνθήματα gewöhnlich genannt); jede Marke, Schauspielmarke u. dgl. Ingleichen jedes Zeichen, bei einer Verlobung oder ehelichen Verbindung gegeben, besonders der Trauring [1]); und weil das auf dem Siegelringe eingegrabene Bild das Kennzeichen und Versicherungszeichen der ihn führenden Person war, so bildete sich daraus die allgemeine Bedeutung *Siegelring* und *Ring* überhaupt [2]).

§. 17.

Da σύμβολον ein *Zeichen* aller dieser Verhältnisse und Verbindungen bedeutet, so ist es sehr natürlich, dass es nun mit dem allgemeinen Begriffe *Zeichen* (σημεῖον) selbst zusammenfällt [3]). Daher nun auch das Zeichen im Gegensatz gegen das *Wesen*, die blosse Andeutung im Gegensatz gegen die angedeutete Wahrheit selbst, σύμβολον heisst [4]); so wie von

jedes an die Stelle desselben gesetzte Pfand hiess σύμβολον, *Athenaeus* lib. III. cap. 86. und daselbst *Casaubon.* Tom. II. p. 320. ed. Schweigh. ibiq. Terent. Eunuch. III. 4. und andere Stellen.

1) Xenoph. Cyropaed. VI. 1. 45. ibique Fischer. Homer. Odyss. ψ. 109 sq. (wo es σῆμα heisst). Euripid. Helen. 298 ibiq. Barnes. — Die Bedeutung *Marke* hat σύμβολον in vielfacher Beziehung, s. Casaubon. ad Theophrast. Charact. VI. p. 87. Auch Einlassmarken zu geheimem Gottesdienste, welche Appulejus Apolog. *signum* nennt.

2) Plin. H. N. lib. XXXIII. I. 4. Annulum — postea vocabant et Graeci et Romani *symbolum.* Hiermit hängt auch die Bedeutung von *Münze* zusammen, nämlich in Bezug aufs Gepräge.

3) *Sextus Empiric.* adv. Mathem. VIII. p. 495. Fabric., wo sowohl von den verschiedenen Arten der σημεῖα, als von der Natur des σημεῖον im Gegensatz gegen das αἰσθητόν, nach skeptischen Grundsätzen gehandelt wird. So kommt σύμβολον bei Diogen. Laërt. IV. p. 46. vor, wo es das komisch gebrauchte συγγραφή erläutert.

4) *Plethonis* Schol. ad Oracul. mag. Zoroastr. cf. Meursii Eleusin. cap. XI. Es heisst bei Plethon, die κεραυνοί und was sonst noch den

dem bemerkten Grundbegriffe mehrere bestimmte Bedeutungen ausgehen. Vorerst heisst nun das *Wort*, als Zeichen der Sache, *σύμβολον* [1]), und mithin auch das *Sinnbild* als äusserliches Zeichen einer Handlung oder einer Gesinnung [2]).

Alle bisher bemerkten Bedeutungen lassen sich aus dem ersten Gebrauche von *συμβάλλειν*, *etwas Getrenntes zusammenfügen*, und dem damit zusammenhängenden einfachsten Begriffe von *σύμβολον* (ein *Zusammengesetztes*) ohne Schwierigkeit ableiten. Auch behält dieser einfachste Begriff des Wortes im Folgenden seine Gültigkeit. Jedoch muss für den höheren Sinn von *σύμβολον* zugleich an die beiden andern Bedeutungen des Zeitwortes, erstens: *zusammentreffen*, *begegnen*, besonders *unverhofft begegnen*, zweitens: *aus dunkelen Andeutungen errathen*, erinnert werden, um so mehr, da die Vernachlässigung dieser höheren Beziehungen, wie wir unten sehen werden, grundfalsche Ansichten der gottesdienstlichen Symbolik zur Folge gehabt hat.

§. 18.

Es eröffnet sich mit jener Bemerkung der Kreis der religiösen Auslegung und Deutung, nach den Vorstellungen der Griechen. Diese Deutung (*μαντεία*) bezieht sich auf den Sinn des Gehörs und des Gesichts. Zu dem Göttlichen, was, nach Griechischem Volksglauben, das *Ohr* berührte, gehöret *χρησμός*, der Orakelspruch; *φήμη* und *κληδών* [3]), bedeutsame

Eingeweiheten in die Eleusinien bei der *αὐτοψία* gezeigt werde, *σύμβολα ἄλλως ἐστὶν, οὐ θεοῦ τις φύσις.*

1) *Aristoteles* *περὶ αἰσθησ.* cf. *Budaei* Commentar. ling. gr. p. 867. Cicero Top. 8. nennt daher das Wort: *nota.*

2) In jenem Sinne nennt *Callimachus* Fragm. CIII. p. 475. Ernest. den Eppich das *σύμβολον* in den Isthmischen Spielen. Vergl. Fragm. CXXII. In diesem sagt *Plutarchus* (Praecept. conjug. p. 548. Wyttenb.) sehr schön von Ehegatten: — *τοῦ μάλιστα φιλεῖν τῷ μάλιστα αἰδεῖσθαι συμβόλῳ χρῶνται πρὸς ἀλλήλους.*

3) Die Attiker fassen diese beiden Arten unter dem Worte *ὄττα* zusammen, und die Dichter unter *ὀμφή*. Ruhnken. ad Tim. s. *ὄττα.*

Laute, besonders Vogelgeschrei, omina ex *voce.* Die Andeutungen fürs *Auge* haben folgende besondere Bezeichnungen: *φάσμα*, ein Gesicht, eine Erscheinung [1]); sodann wieder *ὀμφή*, nach der doppelten Bedeutung dieses Wortes, gleichfalls Erscheinung (visio); *τέρας*, ein vom gewöhnlichen Gange der Dinge und von den Naturgesetzen abweichendes Phänomen (monstrum); endlich *σύμβολον*, vorerst, wie bemerkt, jedes Zeichen, woraus man etwas schliesst, sodann aber ein in die *Augen* fallendes Zeichen, vorzüglich mit dem Nebenbegriffe des *Zufälligen, Unverhofften,* und namentlich das *zufällige ominöse Begegnen eines Menschen* [2]). — Auch Zeichen in hoher Luft heissen *σύμβολα*, z. B. *Blitze* und ähnliche *μετέωρα* [3]); insbesondere der *bedeutsame Vogelflug*, und alle Augurien aus dem Erscheinen und Begegnen der für heilig gehaltenen Vögel [4]).

1) [Plato de Legg. V. 739. p. 393. Bekkeri: *φασμάτων γενομένων ἢ ἐπιπνοίας λεχθείσης θεῶν* und im Verfolg *φήμας*, welche Stelle für diesen ganzen hieratischen Kreis bemerkenswerth ist. Ueber *φάσμα, φάντασμα* habe ich ein Mehreres bemerkt zum Herodot. VI. 69. in den Commentt. Herodott. p. 233—235. vergl. jetzt. p. 322 sq. ed. Baehr.]

2) In diesem Sinne braucht es *Xenophon* Memorabil. Socrat. I. 1. 3.; in einem ähnlichen, doch etwas ausgedehnteren, *Philostratus* Heroic. p. 2., wo der gelehrte *Boissonade* die Xenophontische Stelle und andere nicht unberührt gelassen; s. dessen Note p. 280. Vorzüglich aber muss *Wyttenbach* genannt werden, der in seinen Erläuterungen des *Julianus* p. 158. ed. Lips. diese Sphäre der *μαντεία* nach seiner Art, d. h. erschöpfend, behandelt hat.

3) Interprett. ad Xenoph. l. l.

4) Daher auch *Aeschylus* im Prometheus (487. Schütz.) das ominöse Begegnen auf dem Wege (*ἐνοδίους συμβόλους*) und den Vogelflug mit einander verbindet, cf. *Schütz* daselbst. Ein solcher Vogel heisst aus diesem Grunde selbst *σύμβολος ὄρνις*, Aristophan. av. 720., mit dem Scholiasten und *Becks* Anmerkung. *Symbolus* als Masculin braucht *Plautus* zur Bezeichnung des Symbolischen gewöhnlich. Ueber den hier berührten symbolischen Kreis der Augurien verbreitet sich *Ez. Spanheim* ad *Callimachi* hymn. in Pallad. 123. [und über die von der Demeter zuerst gebrauchten *ἐνόδια σύμβολα* Lobeck, Aglaoph. p. 828.]

§. 13.

In dieser neuen Ideenreihe treten nun ganz unverkennbar einige Grundbegriffe hervor, die um so mehr einer Erörterung bedürfen, je weniger sie von Griechischen Grammatikern selbst gehörig beachtet worden sind. Es ist vorerst die Vorstellung des *Natürlichen, Ursprünglichen*, aber auch des *Zufälligen*, des in seinem *Ursprunge Dunkelen*, mithin, nach dem Glauben des Alterthums, *Göttlichen*. Wenn daher ein Griechischer Lexicograph [1]) sagt: *Bild* und *Abbildung* (εἰκὼν καὶ ὁμοίωμα) nenne man das, was von Natur (φύσει) und bei Allen sey, was es sey, wie das Bild eines Löwen u. s. w., hingegen σύμβολον und σημεῖον, Symbol und Zeichen, heisse das, was nur durch *Uebereinkunft* (θέσει) sey, was es sey, z. B. das Zeichen für Krieg oder Frieden, das bei Römern und Persern so, bei andern Nationen aber anders beliebt worden u. s. w.; so hat er zwar über den Gegensatz, der zwischen dem *kyriologischen Bild* und *Sinnbild* statt findet, etwas Wahres gesagt; aber wie niedrig ist die Stufe, auf der ihm das symbolische erschien, oder vielmehr, wie wenig hat er, bei dieser Beziehung des blos *Sinnbildlichen*, das Wesen des eigentlich Symbolischen berühret. Es ist also unnöthig hierbei zu verweilen, da ja der eben nachgewiesene Sprachgebrauch der classischen Schriftsteller Griechenlands, eines Aeschylus, Aristophanes, Xenophon und Anderer, das Symbol in den Kreis der Religion einführet, und ganz deutlich zu erkennen gibt, dass es die Verhältnisse zwischen Göttern und Menschen bezeichnete, die keiner *Erklärung*, aber einer *Deutung* fähig seyen. Was unverhofft aus den verborgenen Tiefen der Natúr durch das Auge, als Vorzeichen oder Warnung, den Menschen ansprach, und als etwas Ungemeines in Anspruch nahm, das war ein σύμβολον. Es war ein zufälliges Zeichen, das ihm geworden war, und wenn er dergleichen

1) Fragmentum Lexici graeci Augustan. ad calc. Hermanni de emendand. rat. Gramm. gr. p. 319.

in wichtigen Lagen des Lebens zu erlangen suchte, so geschah es unter Vorbereitungen, wodurch er seine Abhängigkeit von der dunkelen Macht höherer Naturwesen anerkannte. Der Begriff des *Ursprünglichen* im Symbol entwickelte sich aber früh aus dem oben bemerkten Glauben einer Beseelung der ganzen Körperwelt und der redenden Zeichen, die sie dem Menschen gebe. Die Grundkräfte, in Götter personificirt, walteten über diese Zeichen, und waren als Erfinder der Mantik selbst die ersten Ausleger. Die Verbindung solcher Zeichen mit dem Bezeichneten ist mithin ursprünglich und göttlich; und wie der ganze Götterdienst eine Fortpflanzung jener Hilfe ist, die die Götter selbst zuerst den Menschen geleistet haben, so beruhet auch alle Symbolik, wodurch die Priesterschaft das höhere Wissen abspiegelt, nicht auf willkührlicher, menschlich veranstalteter Bezeichnung, sondern eben auf jener uranfänglichen Verbindung selbst. Hierdurch ward also das Symbol hoch über andere Artên bildlichen Ausdrucks gestellt. — Nach diesen Vorstellungen bildeten spätere Philosophen, die die Gründe der Nationalreligion aufsuchten, eine Stufenfolge der bildlichen Bezeichnung religiöser Wahrheiten, worin das Symbolische in der eben bemerkten Würde erscheint. So sagt Jamblichus: Einige gottesdienstliche Darstellungen seyen als *Symbole von jeher* dem Höheren, oder den Göttern gewidmet [1]), mit Hinweisung auf die symbolische Sprache der Natur selbst, und unterscheidet

1) De myster. Aegypt. I. 11. p. 20. *τὰ δ' ὡς σύμβολα καθιέρωται ἐξ ἀϊδίου τοῖς κρείττοσι.* Plethonis Scholia in Oracula Mag. Zoroastr. p. 45. ed. Opsopaei, p. 88. ed. Galei. *Ὁ πατρικὸς νοῦς, ὃ τῆς ψυχῆς δηλαδὴ οὐσίας προςεχὴς δημιουργὸς, οὗτος ταῖς ψυχαῖς ἀνέσπειρε* (lies *ἐνέσπειρε* mit Opsopaeus und einer Handschrift.) *καὶ τὰ σύμβολα, ἤτοι τὰς τῶν νοητῶν εἰδῶν εἰκόνας, ἐξ ὧν τοὺς τῶν ὄντων ψυχὴ ἑκάστη ἐν ἑαυτῇ ἀεὶ κέκτηται λόγους.* [*Σύμβολα* bezeichnet auch die insignia, wie sie im Latein. heissen, d. h. sowohl die Attribute der Gottheiten, wie z. B. der Bogen des Apollo, als auch die Abzeichen und Kleidungsstücke priesterlicher Personen, s. Lobeck, Aglaoph. p. 729.]

von jenen das *Bild* (εἰκών) und die *Verähnlichung* (ἀφομοίωσις) des Menschlichen mit dem Göttlichen, so wie das Bestreben, sich das letztere *anzueignen* (οἰκείωσις). Hiernach bildet sich also ein Verhältniss zwischen Bild und Symbol, ganz entgegengesetzt dem oben aufgestellten, wo das *kyriologische Bild* mit seinem Gegenstande *nothwendig* verbunden erschien, und das *Sinnbild* nur zufällig.

§. 20.

Auch die Lehre der Stoiker von den *symbolischen Antworten* gibt über einen Grundbegriff jenes Wortes Aufschluss [1]). Der Lexicograph Ammonius [2]) sagt, bei der Untersuchung des Unterschieds zwischen der *Frage* (ἐρώτησις) und *Erkundigung* (πεῦσις), nach der Philosophen Meinung sey die Frage ein Ausdruck, der eine symbolische Antwort fordere, als: *Ja, Nein, Gewiss, Ungewiss*, z. B. der Satz: *Ist es Tag?* ist eine Frage, worauf symbolisch geantwortet wird. Hingegen die πεῦσις (πύσμα) ist eine Erkundigung, die nicht durch eine symbolische Antwort befriedigt wird, wie wenn gefragt wird: „Wo wohnt Ariston?" worauf eine bestimmte Angabe seines Wohnortes folgen muss. So weit der Grammatiker. Der weitere Verfolg dieser äusserst einfachen Erörterung kümmert uns nicht; *uns* genügt der Begriff der *symbolischen Antwort*. Es war eine Antwort durch einen Wink oder durch einen

1) Eine symbolische Antwort des Zeno erzählt Sextus Empiricus adv. Math. II. 7., welche Stelle Davisius zu Cic. de Fin. II. 6. init. citirt.

2) s. v. ἐρωτᾷν. Es sind diess Sätze des um die Grammatik bekanntlich sehr verdienten Zeno, wie aus der Vergleichung mit Diogen. Laërt. VII. 66. hervorgeht. Beide Stellen mussten von mir hier verbunden werden, weil eine durch die andere erst verständlich wird. Auch gehört *Eustathius* ad Odyss. III. p. 112. lin. 52 sqq. Basil. hierher, *Suidas* in ἀξίωμα und *Proclus* in seinem Commentar zu Platons Alcib. I. p. 283. ed. Francof. mit meinen Anmerkk. Die nähere kritische Erörterung über diese Stellen übergehe ich hier.

Gest, ein kurzes körperliches Zeichen; und weil nun *Ja* und *Nein* und dergleichen nichts anders sind, als ein ausgesprochener Wink oder Gest, so wurden sie symbolische Antworten genannt. Sie waren Stellvertreter einer körperlichen Zeichensprache, deren Wesen es mit sich bringt, *kurz* zu seyn und *abzukürzen*. Dieses *Ja* oder *Nein*, wie jener *Wink* oder Gest, erscheinet dem Sinne *auf einmal*, in dem einen Falle dem *Auge*, im andern dem *Ohr*. Jeder, der einen solchen Wink empfängt, siehet damit *auf einmal*, mit Einem Blicke [1]), das Ganze.

Aus diesem Allem geht ein neuer Grundbegriff von *σύμβολον* hervor, den wir in den Worten *momentane Anschaulichkeit* zusammenfassen.

§. 21.

Ein jedes Zeichen oder Wort, das, die Wahrheit einer Aussage oder Lehre bestätigend, mit Einemmale volle Ueberzeugung gibt, heisst nun auch *σύμβολον*. In diesem Sinne brauchen es die besten Schriftsteller. Jenes denkwürdige Wort lebendiger Erinnerung, welches Periander durch das Todtenorakel der Melissa vernahm, und welches ihm den Glauben an die Wahrheit des Ausspruchs mit Einemmale in die Hand gab, wird gerade so genannt [2]). Es war ein untrügliches Zeichen, dieses erinnernde bildliche Wort [3]). Und

1) Sein Erkennen ist also eine *προςβολή*, oder *θέα*, wie denn *θεᾶσθαι* das Sehen auf einmal und im Ganzen bezeichnet, cf. Scholiast. ad Euripid. Med. p. 271. ed. Beck, Plotin. Enn. V. 8. 10. [vergl. die Note zum Plotinus, de pulcrit. p. 382 sq.]

2) Eigentlich *συμβόλαιον*. Die Stelle steht bei Herodotus V. 92. 7.; und Sophokles, im Ausdruck, wie in Denkart, diesem Geschichtschreiber nahe verwandt, braucht dasselbe Wort von einem *Zeichen*, Philoct. 904.; *σύμβολον* sagt er in derselben Tragödie 407. in demselben Sinne.

3) Daher auch *συμβόλαιον* für *Erinnerung* selbst und mit dem latinisirenden *κομμονιτόριον* synonym gebraucht wird. So hat die Novelle CXXVIII. *θεῖον κομμονιτόριον*, wofür in den Basiliken *θεῖον συμβόλαιον* steht. Zonaras sagt *ἐνταλτήριον* in demselben Sinne. Es bezeichnet bald

hieran knüpfen wir eine neue Ideenreihe, die in jenem Worte liegt.

So wie nämlich *σύμβολον* dem Volkscultus angehört, und gewisse Theile des Götterdienstes bezeichnete, so bezieht es sich auch auf die Geheimlehre und auf den Dienst in den Mysterien. Hieraus entlehnte nachher die älteste Christliche Kirche diesen Sprachgebrauch. Zuvörderst vom Heidenthume. Dass die für den geheimen Dienst desselben ausgewählten höheren Sinnbilder *σύμβολα* hiessen, bedarf keines ausführlichen Beweises. Diesen Namen führten z. B. die Hirschkalbfelle, womit sich die Eingeweiheten verhüllten [1], die Cicaden, die sie im Haare trugen, die purpurnen Teppiche, worauf sie traten, und alle dergleichen bildliche Zeichen, wodurch man verborgene Wahrheiten andeuten wollte.

Zweitens hiessen auch jene bestimmten *Formeln* und Merkworte *σύμβολα*, woran sich die Eingeweiheten erkannten, und wodurch sie in den Stand gesetzt wurden, die Ungeweiheten auszuschliessen. In allen den Stellen, wo die Alten dergleichen Formeln anführen, benennen sie sie mit diesem oder mit einem synonymen Worte [2].

Protokolle öffentlicher Verhandlungen, z. B. in den Conventen der Geistlichkeit; bald und insbesondere aber *Erinnerungsschreiben* und *Ordonnanzen* der Kaiser, Statthalter und Bischöfe. S. *Du Cange* in *κομμονητόριον* (über die verschiedene Schreibart dieses Wortes vgl. ebendaselbst und *Tittmann* ad Zonarae Lex. gr. p. 1240. not. 6.). *Suicer* im Thes. unter demselben Worte und besonders Jacobi *Cujacii* Observatt. et Emendatt. Lib. XII. cap. 22. p. 408 sq. ed. Heineccii.

1) Etymolog. magn. s. *σύμβολα*. [vergl. was oben über die *σύμβολα* als Attribute und hieratische Abzeichen bemerkt worden.] Eine solche symbolische oder allegorische Bezeichnung heisst im älteren Römischen Sprachgebrauche significatio, und *Cicero* de Nat. D. I. 14. sagt in diesem Sinne von der allegorischen Götterlehre der Stoiker: *per quandam significationem* nomina tribuere. *Gellius* N. A. lib. IV. c. 11. p. 286. Gronov. sagt dagegen von den Pythagoreischen Symbolen: *operte et symbolice* appellare.

2) Z. B. *Clemens* von Alexandria braucht von einer solchen Formel

§. 22.

Alle diese Bedeutungen gingen nun in das Christenthum über. Vorerst benannte bekanntlich auch die Kirche ihre, in bestimmten Formeln niedergelegten, Hauptlehren, oder jene Glaubensbekenntnisse, σύμβολα, wie nicht minder alle Erkennungsworte und Kennzeichen, wodurch sich der Christ von dem Nichtchristen schied. Dass dieser Sprachgebrauch unter den Christen statt fand, wäre überflüssig im Allgemeinen beweisen zu wollen. Einige besondere Bemerkungen werden nachher an ihrer Stelle seyn.

Zweitens, so wie in den heidnischen Mysterien ausgewählte Zeichen und symbolische Handlungen geheime Wahrheiten andeuteten, so wurden nun auch im Christenthume die sichtbaren Zeichen und Unterpfänder des unsichtbaren Heiles σύμβολα genannt. So heissen vorerst die Sacramente im Allgemeinen, besonders mit Hinzufügung verherrlichender Prädicate [1]). Daher denn zuweilen die sich mit den Sacramenten beschäftigende Theologie die symbolische (συμβολική) genannt, und in so fern der demonstrativen Theologie (ἀποδεικτικῇ) entgegengesetzt wird [2]). Insbesondere werden auch einzelne Sacramente σύμβολα genannt, und ebenfalls öfter mit hinzugefügten näheren Bestimmungen, zum Ausdruck der Würde. So die Taufe [3]); ingleichen das heilige Abendmahl [4]). Daher

bei der Feier der Eleusinien das Wort σύνθημα, s. Protreptic. p. 18. Potter.; *Arnobius* adv. gent. lib. V. p. 103. ed. Elmenhorst., der jene Stelle des Clemens übersetzt hat, sagt *symbolum*.

1) Z. B. σεβάσμια σύμβολα. *Dionys.* qui fertur, Areopag. de eccles. Hierarch. cap. V. p. 308. vergl. *Maximus* in Schol. ad Dionys. cap. I. p. 58., wo es heisst: αἱ τῶν μυστηρίων τελεταὶ ἐν συμβόλοις θεωροῦνται καὶ τύποις.

2) Maximus in Schol. ad Dionys. epist. ad. Tit. IX. p. 150. cf. Budaei Comment. ling. gr. p. 867 sq.

3) *Suiceri* Thesaur. eccles. ibiq. Isidor. Pelusiot. I. epist. 37. Athanasius in Conc. Nic. Disp. c. Ar. I. p. 141. σύμβολον ἁγιασμοῦ.

4) *Suicer.* ibiq. Dionys. ἁγιώτατα σύμβολα. Gregor. Nyssenus μυστικὰ

wird Christus, mit einer von den Griechischen Philosophen entlehnten Benennung, als Stifter der Sacramente ὁ τῶν συμβόλων δημιουργός genannt [1]; so wie andrerseits philosophische Schriftsteller der Heiden in Beziehung auf ihre Religion zuweilen Ausdrücke brauchen, welche sich die christliche Lehre von den Sacramenten zugeeignet hatte [2].

§. 23.

Dass nun die durch diese ganze Wortfamilie hindurch ziehende Grundbedeutung des *Zeichens*, besonders des *sichtbaren* Zeichens, auch bei dem christlichen Gebrauche statt fand, ergibt sich theils aus dem Bisherigen, theils erklären sich auch christliche Schriftsteller ausdrücklich darüber. So sagt z. B. ein erst neuerlich bekannt gewordener Griechischer Erklärer des Symbolum fidei [3] sehr populär: „Es sey σύμβολον genannt worden, als ein Zeichen des in der Seele vorhandenen Glaubens; denn die unsichtbaren Ueberzeugungen der unsichtbaren und unkörperlichen Seele seyen eines äusserlichen Bekenntnisses bedürftig, damit durch dasselbe der in der Seele liegende Glaube sichtbar werde, und nicht im Dunkeln zweifelhaft bleibe."

Bei der näheren Frage nach dem *Ursprunge* der Benennung σύμβολον, in dem Sinne einer christlichen Glaubensformel oder eines Sacraments, offenbarte sich unter älteren

σύμβολα. Man vergleiche auch die von Suicer. übersehene Stelle des Chrysostomus in Matth. p. 699., wo das heil. Abendmahl σύμβολα τὰ τελούμενα heisst.

1) *Is. Casauboni* Exercitatt. in Baron. XVI. p. 457.

2) So braucht z. B. Proclus in Platon. Tim. p. 83., wo er von Götterbildern redet, womit man die Gottheit näher, als mit den gewöhnlichen Tempelbildern, verbunden glaubte, den Ausdruch *symbolische Gegenwart* der Götter, συμβολικὴ τῶν θεῶν παρουσία.

3) *Matthaei* Lectiones Mosquenses Vol. II. p. 63. Nach der Vermuthung des gelehrten Matthaei könnte Euthymius Zygabenus der Verfasser seyn.

und neueren Kirchenlehrern eine grosse Verschiedenheit der Meinungen. Einige dachten an die συμβολή, und leiteten jenen Sprachgebrauch von dem Symbolum Apostolicum her, wozu jeder Apostel seinen geistigen Beitrag, seine Symbola, gegeben habe [1]). Andere stellten die Kirche als einen Kriegsstaat dar, dessen Regenten, Christus, sich der Glaubige durch jene Formel, wie der Krieger seinem Feldherrn durch den Eid, dienstpflichtig zueigne [2]). Der einzig wahre Grund dieses Sprachgebrauchs ist aber allein im Heidenthume aufzusuchen. Denn wenn die gebildeten Bekenner des Griechischen Polytheismus in dem öffentlichen Cultus ihrer Religion keine Befriedigung fanden, und deswegen in abgesonderte Gesellschaften zusammentraten, worin ihnen eine reinere Lehre und die Frucht eines geistigern Denkens mitgetheilt ward, so legten sie diesen Gewinn ungemeiner Erkenntniss in Zeichen und Formeln nieder, worin sie sich gegenseitig wieder erkannten und vom Ungeweiheten absonderten. In einem gleichen Verhältniss zum gesammten Heidenthume betrachtete sich die Religion der Christen, und in der Ueberzeugung, wie nöthig auch ihr Vereinigung in sich selbst und Absonderung von dem Nichtchristlichen sey, behandelte auch sie die Sacramente und die Bekenntnissworte als unterscheidende Zeichen ihrer Bekenner. Wie Vieles aus den heidnischen Mysterien in die Liturgie der Christen aufgenommen worden sey, ist bereits von grossen Kennern der älteren Kirchengeschichte bemerkt worden [3]). Dieses gilt namentlich von dem Gebrauche der *Symbole*, in welches Wort, wie wir sahen, bereits die Volks-

1) *Isidorus* Etymolog. lib. VI. cap. 19. p. 288. ed. Areval. Casaubon findet diese Auslegung lächerlich; s. Casauboniana p. 127.

2) *Suiceri* Thes. eccles. s. σύμβολον. Zu dieser Meinung bekannte sich *Vossius* de Symb. Disput. I. §. 19., und Casaubon hält sie nicht für ganz unwahrscheinlich; s. l. l.

3) Z. B. von *Henri Valois* (Valesius) zu Eusebii Hist. eccles. p. 219. und von *Casaubon* Exercitt. Baron. XVI. p. 484. cf. *J. Chr. Wolf* ad Casauboniana p. 319.

religion und die Geheimlehre der Griechen eigene, dem Gottesdienste vorbehaltene Bedeutungen gelegt hatte. Dieses Ausschliessliche höherer Bedeutung des Wortes σύμβολον ging folglich zugleich mit der Sitte, gewisse Handlungen und Worte als Zeichen höherer Weihe auszuprägen, aus dem Heidenthume in das Christenthum über. Die Begriffe *Bedeutsamkeit* und *nachdrucksvolle Kürze* bleiben, hier wie dort, entschieden vorherrschend.

§. 24.

Auch der Begriff des *Mythischen* fordert seine grammatische Erläuterung. Hierüber können wir jedoch kürzer seyn.

Zuvörderst bemerken wir den *Ursprung* und den Grundbegriff von μῦθος, und von den damit in Verbindung stehenden Worten: λόγος, ἔπος und ῥῆμα. Sodann wird das Verhältniss erörtert, in welchem nach dem *Sprachgebrauche* die Begriffe stehen.

Μῦθος, man mag es nun unmittelbar von μύω, claudo, herleiten, oder von dem davon herstammenden μυέω, arcanis initio, oder endlich von dem Worte gleichen Ursprungs μύθω oder μύζω, *musso*, clauso ore sonum aliquem per nares edo — immer bleibt ihm die *Grund*bedeutung des *noch nicht ausgesprochenen, sondern im Gemüthe verschlossenen Gedankens;* woran sich frühe der Begriff anschloss: *Rede*, als *Ausdruck des Gedankens.* Von jener Urbedeutung zeugt nicht nur der naive Homerische Ausdruck [1]): „Er sprach zu seinem *Gemüthe*", sondern auch die Verwandtschaft dieses letzteren Wortes mit dem Griechischen μῦθος [2]). *Λόγος*, von λέγω,

1) Ilias XVII. 200. μυθήσατο πρὸς ὃν θυμόν.

2) Die *anagrammatische* Verwandtschaft von θῦμος und μῦθος, welche Damm Lex. Homer. s. v. behauptet, lassen wir auf sich beruhen, dagegen in der bemerkten Verwandtschaft von *Gemüth* und μῦθος stimmen wir ihm bei, und erinnern zugleich mit *Tiberius Hemsterhuis* (in Lennep. Etymolog. ling. gr. p. 432. 2te Ausg.) an μύεσθαι, welches von der geschlossenen *Muschel* gebraucht wird. Dieser letztere leitet

ich *lege*, ich lege *in Zahlen* und sodann *in Worten* das *Einzelne dar*, hat eben daher den Grundbegriff des *Zählens*, *Hinzulegens* und *Rechnens* [1]); sodann der *darlegenden Rede*, und

auch μῦθος von der Form μύθω her, welche, so wie μύζω, von μύω, ich *verschliesse*, abstammt. Eustath. zu Homer. Il. Vol. I. p. 334. lin. 45. Basil. sagt: ἔστι δὲ μύζειν, ὡς καὶ ὁ κωμικὸς δηλοῖ, τὸ τὴν φωνὴν τοῦ μ̄ στοιχείου ἐκφωνεῖν, ἐκ δὲ τοῦ μύζειν καὶ ὁ μυκτὴρ λέγεται καὶ ὁ μυγμὸς καὶ τὸ μυχθίζειν, παρά τε Αἰσχύλῳ καὶ ἄλλοις. Οὕτω δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ ρ̄ παρηχεῖται ὁ ῥοῖζος, καὶ ἀπὸ τοῦ σ̄ ὁ σιγμός. [Böttiger, Ideen zur Kunst-Mythol. I. p. 201.: „Μῦθος, offenbar von dem vieldeutigen μύζω abgeleitet, bezeichnet noch im Homer jede Art von Rede, Berathung, Spruch. S. *Heyne* zu Homer T. I. p. 33. Allein schon bei Pindar und Herodot scheiden sich die Begriffe von μῦθος und λόγος, so dass diess eine wahrhafte, geschichtlich begründete Sage, jenes eine Erdichtung, Fabel (selbst äsopische) andeutet. Daher der Unterschied zwischen Mythographen und Logographen, welches letztere die prosaischen Sagensammler bezeichnete. S. *Creuzer*, historische Kunst der Griechen p. 173. Bei Plato heisst μυθοποιεῖσθαι schlechtweg fabeln (Phaedr. p. 347. Heindf.). Eine gleiche allmählige Umdeutung hat das lateinische *fabula* erlitten, und wenn wir von dem erdichteten Stoffe eines Schauspiels sprechen, und diesen die Fabel des Stücks nennen, so folgen wir hier mit den Franzosen genau der Poetik des Aristoteles, der (cap. 6.) die Fabel der Tragödie durch μῦθος bezeichnet."]

„Von Gemüth ist der Stamm *Muth*, ein in der teutschen Sprache überreiches Wort. S. darüber *Wachter* im Glossar, der es mit mens und μῆτις zusammenhält, ohne die allgemeine Bedeutung des Wortes genau anzugeben. Muth, altteutsch Muat, hat vielleicht seine eigene letzte Bedeutung in Mutter, altt. Muater; bei unsern Alten bezeichnet es die ganze geistige Thätigkeit des Menschen, vorzüglich seine *Willenskraft*, was wir Gedanken und Herz nennen, letzteres am meisten, womit die jetzige Bedeutung von Gemüth übereinstimmt. *Gedanke* heisst es in folgender Stelle der Nibelungen, 1121. Vil manich reche tumber des tages hete *muot*, daz er an ze sehene den vrovwen wäre guot. — *Herz* in folgender, die mit der angeführten Homerischen grosse Aehnlichkeit hat (Nib. L. 1153.): Er *daht* in sinem *muote*. swarnach ieslichem daz *herze* truoch den *muot*. 5559. vergl. 5544. 5493. 5685 u. A." *Zusatz von Mone.*

1) *Lennep* Etymolog. pag. 356. *Damm* Lex. Homer. s. v. *Kanne*

somit des *rechnenden Verstandes*, des Verstandes überhaupt und der *Vernunft*. Ἔπος ist ursprünglich *das verknüpfte, angefügte Wort, die Rede in ihrer Folge*, von ἕπω (verwandt mit ἅπω und mit dem altlateinischen *apio*, ich *knüpfe*, daher aptus, *verbungen, gefügt*), welches Ein Wort mit dem veralteten ἕπω ist, indem nur der Hauch verändert worden. Im gebildeten Sprachgebrauche blieb ἕπεσθαι in der Bedeutung des *Anschliessens* und des *unmittelbaren Folgens*. Diese letzte Bedeutung behielt das Römische *sequor*, welches dasselbe Wort, mit vorgesetztem Zischlaute, ist [1]). Die alten Römer brauchten ihr *sequo* und *insequo*, jenem Grundbegriffe getreu, für: *ich sage, rede*, und Livius Andronicus hatte in dem ersten Verse der Odyssee ἔννεπε durch *insece* übersetzt [2]). Ῥῆμα endlich, von ῥέω, *fluo*, bezeichnet eigentlich das *dem Munde entfliessende* Wort, eine Beziehung, welche der Naturmaler *Homerus* in der Beschreibung der Rede des Nestor:

„Dem von der Zunge ein Laut wie des Honigs Süsse daherfloss"

so wie in andern Stellen, so glücklich zu bezeichnen weiss [3]).

über die Verwandtschaft der griechischen und deutschen Sprache. pag. 252.

1) *Scheidii* Animadversiones ad Analog. ling. graec. p. 434. cf. *Lennep* Etymol. p. 214. ἕπω, ἕκω (ἥκω, ἵκω), sequo (qu = k) sequor.

2) *Gellii Noct.* A. lib. XVIII. cap. 9. Dieser Gebrauch von *sequi* erinnert von selbst an das Deutsche *sagen* und *Sage*. In diesem Worte liegt gleichfalls der Grundbegriff der *Folge*, und in so weit ist es mit *Ueberlieferung* synonym, indem es die in der *stetigen Zeitfolge* fortgesetzte Mittheilung bezeichnet (vergl. *Eberhards* Synonymik III. p. 265.). Die durch den Gesang des Poëten ausgebildete Sage ist das *Epos;* und das Wort ἔπος (*Epos*) bezeichnet nach dem Obigen, als Benennung einer Dichtungsart, den innersten Charakter, das Wesen derselben, welches die *schöngefügte, wohlgeordnete Folge* selbst ist.

3) Ilias I. 249., nach *Vossischer* Uebersetzung, welche Stelle nachher von *Theocritus* Idyll. XX. 27. und *Bion* Idyll. IV. fin. nachgebildet worden; vergl. *Valckenaer* in *Lennep* Etymolog. ling. gr. p. 631. Auch

§. 25.

Im *Sprachgebrauche* bildeten sich nun folgende Verhältnisse: *Μῦθος*, in alterthümlicher Sprechart, bezeichnete *jeden Vortrag*, er sey nun anzeigend oder gebietend, erinnernd oder warnend. Homerus demnach und die seine Sprache nachbildenden Dichter, insbesondere auch die Tragiker, brauchen jenes Wort für Rede, Meldung, Befehl, Erinnerung, Auftrag, und in ähnlichem Sinne ganz allgemein [1]. Hier ist folglich noch keine Scheidung von *Wahrheit* oder *Unwahrheit* des Inhalts bemerkbar, und eben so allgemein braucht Homerus und jeder Homerisch redende Dichter das Verbum *μυθεῖσθαι* für *reden* und *erzählen* überhaupt. Dass es auch in der älteren Ionischen Prosa so gebräuchlich gewesen, beweiset ein Frag-

ῥέω, fluo, mit *ῥέω*, dico, ursprünglich dasselbe Wort, hat vielleicht seine Wurzeln ins Deutsche herübergepflanzt, und *ῥέω*, *ῥέδω* scheint Ein Wort zu seyn mit *reden* und *rathen*, welches letztere ursprünglich synonym mit *reden* war, vielleicht auch selbst (durch *φράζεσθαι*, *φραδή*) mit *fragen*; s. *Kanne* Verwandtschaft p. 51. Aber auch wieder *ῥέω* ich fliesse, altdeutsch *rinne*, daher der *Rhein* d. i. Fluss, wie die *Rhone* (Rhodanus, *Ῥοδανός* — wie denn Einige im Homer Iliad. XVIII. 576. *περὶ ῥοδανὸν δονακῆα* durch *ῥοανόν* und *ῥευστικόν* erklärten; s. *Heyne* zu dieser Stelle p. 556. unten). Mit *rinnen* wendet sich der Wortstamm wieder zur Rede; denn von rinnen kommt *runen*, lispeln, geheim reden. *Möser* (Vermischte Schriften p. 278.) setzt den vermittelnden Begriff in das *Einschneiden* von den Flüssen und von Werkzeugen, mit welchen letztern die *Runen* geschnitten wurden. Er verweiset auf Keyssler, Antiqq. septentr. p. 376—460. und auf Wachter unter dem Worte *Runen*. [Jetzt darf nicht übersehen werden, was oben II. 3. p. 664. 3ter Ausg. nach *W. C. Grimm*, Ueber deutsche Runen p. 67—73. bemerkt worden.]

1) *Eustathius* ad Iliad. I. p. 22. ed. Basil. (p. 29. ed. Rom.) Vergl. *Gregorius* de Dialect. p. 235. ibiq. *Koen* und *Heyne* ad Homer. Il. I. 221. Eustathius erinnert durch die Bedeutung des Wortes *παραμυθία* an die alte Allgemeinheit des Wortes *μῦθος*. Als Beispiel des Sprachgebrauchs der Tragiker mag hier Eines für viele: Euripid. Phoeniss. 456. bemerkt werden.

ment des alten Logographen Hecataeus von Milet [1]). Ueberhaupt gebrauchten die Ionier μῦθος in vielfacher, aus dem Urbegriffe *Gedanke* und *Rede* fliessender Bedeutung. Sie nahmen es für *Ueberlegung;* und eine öffentliche *Berathung* hiess ihnen μῦθος δημόσιος, woraus sich dann unmittelbar die gleichfalls aus Ionischen Schriftstellern erweisliche Bedeutung *Faction*, und eine durch öffentliches Reden sich ankündigende *Partei* [2]) entwickelte; so wie der *Sprecher* und das *Factionshaupt* selbst bei ihnen μυθιήτης hiess [3]). Die Allgemeinheit jenes Sprachgebrauchs schimmert auch noch bei Attischen Schriftstellern durch; wie denn *Plato* z. B. das Zeitwort μυθολογεῖν noch völlig alterthümlich für *reden*, *erzählen* überhaupt, gebrauchet [4]).

Jener Unterschied zwischen λόγος und μῦθος war indessen doch schon vor Ausbildung der Attischen Prosa eingetreten. Man bezeichnete vorerst durch λόγος die *Sage* schlechthin, ohne Rücksicht auf die Wahrheit oder Nichtwahrheit ihres Inhalts [5]). Doch bald unterschied man bestimmter so, dass λόγος die wahrhafte Sage, μῦθος dagegen die erdichtete bezeichnete. In diesem Sinne brauchen bereits Pindarus und

1) Hecataeus ap. Demetrium de Elocut. §. 12. Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται κ. τ. λ. und die Bewohner von der Insel Cyprus sagten μύθα für *Stimme*, *Rede*. Hesych. s. v.

2) *Scholiast.* ad Odyss. XXI. 71., der μῦθος durch στάσις erklärt, cf. Tib. *Hemsterhuis* in Lennep. Etymolog. p. 436.

3) So sagten die Ionier statt μυθητής oder μυθίτης, s. *Apollonii* Lexic. Homer. p. 558. ibiq. Villoison. cf. *Alberti* ad Hesych. II. p. 624. Die Form μυθίτης leidet keinen Zweifel. μυθιήτης wird ebenfalls aus Ionischen Schriftstellern angeführt, s. *Fischer* ad Anacreontis Fragm. Nr. 47. p. 380. und *Bast* Epistola critica p. 202. (latein. Ausg.), und daselbst Apollonius *Dyscolus* π. συνδ. Die letzte Form fehlt im Schneiderschen Wörterbuche.

4) Z. B. de Legg. I. p. 632. E., wo es heisst διαμυθολογεῖν.

5) So braucht es Hecataeus bei Demetrius de Elocut. §. 12., so auch Herodotus, z. B. II. cap. 3 und 99.

Herodotus das Wort; bei Thucydides, Plato [1]) und bei den platonisirenden Schriftstellern, so wie forthin in dem herrschenden Sprachgebrauche, gilt nun hauptsächlich, ja fast allein diese letztere Bedeutung. Diesem Redegebrauche zufolge nennet schon Aristoteles die poetische Erfindung einer Fabel in der Tragödie den μῦθος, und zählt ihn in so weit den Hauptbestandtheilen jeder Tragödie bei [2]). Und wenn man einerseits, mit einiger Befolgung des ältesten Sprachgebrauchs, zuweilen zu dem Worte μῦθος ein näher bestimmendes Prädikat setzte, um das *Erdichtete* zu bezeichnen [3]), so setzte man hinwieder, nach einmal befestigtem Sprachgebrauche, beide Wörter in einen scharfen Contrast, und nannte [4]) die in einer Sage der Dichtung (μῦθος) eingehüllte *Wahrheit* den λόγος ἐν μύθῳ, und weil ein *Mythus* oft die Hülle einer Wahrheit und Lehre ward, so definirte man ihn auch wohl so: „er sey eine Dichtung, in der sich die Wahrheit abspiegele“ [5]).

Dass das Lateinische *Fabula* sowohl in seinem Ursprunge von *fari*, *reden*, als in seiner ersten [6]) und in den nachfol-

1) Z. B. *Pindar* Olymp. I. 47., wo μῦθος die *erdichtete* Erzählung ist, vergl. Nem. VII. 34. Herodot. II. 45. Plato Gorg. 312. E. Phaedon. p. 399. A.

2) Poëtic. VI. §. 8.

3) Z. B. πεπλασμένους μύθους Diodor. I. 93. p. 104. Wessel. μῦθος καὶ πλάσμα Plut. Thes. cap. 28. σεσοφισμένοι μῦθοι 2. Petri I. 16. In andern Stellen des N. T. heisst μῦθος, ohne Zusatz, *Dichtung*, z. B. 1. Tim. I. 4., s. *Wetstein* N. T. II. p. 701.

4) So redet *Origenes* c. Cels. lib. I. p. 330. D. cf. *Wyttenbach.* ad Plutarch. de S. N. V. p. 83., wo der Sprachgebrauch des Plato und des hierin platonisirenden Plutarchus erläutert ist, mit Anführung des *Olympiodorus* mscr., dessen Scholion verbessert wird. [Eusebius Hist. Eccles. III. 23. p. 99. ed. Taurin. λαβὼν δὲ ἀνάγνωθι ὧδέπως ἔχουσαν καὶ αὐτοῦ τὴν γραφήν. ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον ἀλλὰ λόγον.]

5) λόγος ψευδὴς εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν *Theon* in Progymn. und *Suidas* unter μῦθος.

6) *Fabula a fando* dicta; Varro de ling. Lat. lib. V. 7. p. 55. Scal.

genden Bedeutungen sich vielfach an das Griechische μῦθος anschliesst, bedarf keiner ausführlichern Erörterung.

Augustin de Civit. D. VI. 5. init. Daher auch hier die erste Bedeutung *Erzählung*, *Rede* überhaupt. Wie *fabula*, von fari, ursprünglich den ganz allgemeinen Begriff der *Sage*, ohne Unterscheidung von *wahr* oder *nicht wahr*, bezeichnet; wie ferner *fama* und *fatum* (d. i. dictum oraculum) ursprünglich ganz allgemeine Begriffe waren, und nachher die besten Schriftsteller eben deswegen *fabula ficta* sagten, wenn sie eine Dichtung bezeichnen wollten — dies Alles hat neuerlich *Wyttenbach* (Philomath. Part. III. p. 302 sq.) sehr bündig gezeigt. In diesen Kreis gehört auch *Faunus* und *Fauna* (von φάω, φαύω, daher φαύσκω, πιφαύσκω, *ich bringe an den Tag*, φαίνω, daher ich *rede* u. s. w.), jene ältesten Sänger und Sängerin, wie sie Italien lange vorher bezeichnete, ehe *poëta* gebräuchlich ward. Mithin fehlte wenigstens der Name den altitalischen Völkern nicht, wie man neulich gegen *Niebuhr* hat behaupten wollen; um von der Carmentis und ähnlichen alten Namen nicht zu sprechen.

Drittes Capitel.

Ideen zu einer Physik des Symbols und des Mythus.

§. 26.

Neuere Schriftsteller, besonders seit den Untersuchungen von Goguet, haben aller Symbolik eine rohe Historienmalerei zum Grunde gelegt, und aus der sogenannten und sogleich unten zu erklärenden kyriologischen Schrift die gesammte Hieroglyphik herzuleiten unternommen. Nach diesem Systeme stellt man an die Spitze aller bildlichen Versuche jene Knotenschnüre (Quipos) der Peruaner [1]), oder die Nägel, die der alte Römer, zur Jahreszählung oder in anderer Absicht, an seine Tempel schlug. Darauf folgen die verschiedenen Bemühungen hülfloser Völker, welche, entweder in weichen Massen abbildend oder in härtere Stoffe eingrabend, mit sklavischer Treue das Körperliche körperlich darzustellen versuchen. Hieran schliessen sich die zwar immer noch leiblichen, jedoch schon abgekürzten Bilder, da tausend Ursachen frühzeitig Kürze geboten [2]). Jene Versuche werden zugleich als

1) [Guigniaut verweiset hierbei jetzt auf Goguet, Orig. d. lois II. 6. p. 160. und Robertson, Hist. d'Amerique liv. VII. p. 30 sqq. der Franz. Uebers.]

2) *Clemens* von Alexandria (Strom. V. p. 657.) nennt die abgekürzten andeutenden Abbildungen κυριολογούμενα, die vollständig ausführenden,

Vorstufe der Buchstabenschrift betrachtet, indem man z. B. annimmt, dass aus jener Kyriologie die Schrift der Chinesen sich unmittelbar herleiten lasse, welche, von sechs Grundzügen ausgehend, durch mannichfaltige Combinationen bis zu einer Anzahl von achtzigtausend Charakteren angewachsen ist [1]). Auf diesem Punkte theilt sich der Weg, und so wie hier mit dem ersten Versuche, Töne zu malen, sich Wort-, Sylben- und endlich Buchstabenschrift erzeuge, so werde dort das Unsichtbare und Unkörperliche allmählig als ein Körperliches dem Auge des Geistes dargestellt. In dem Buchstab sey mithin ein Bild des Tones, und in der Hieroglyphe ein sichtbares Bild des Begriffes gegeben.

§. 27.

Ob auf diese Weise die grosse Erfindung der Buchstabenschrift erklärt werden könne, lassen wir hier unerörtert. Dass aber das Wesen des Symbols auf diesem Wege nicht gefunden werde, ergibt sich aus der einfachen Bemerkung, dass Sinnbild und Symbol von der kyriologischen Schrift nicht dem Grade nach, sondern generisch verschieden sind. Es sondert sich der gesammte Ikonismus in zwei wesentlich verschiedene Gebiete ab, deren Mittelpunkt, wenn sie sich gleich hier und da an den Gränzen zu berühren scheinen, in keiner Richtung mit einander in Berührung kommt: in das kyriologische Gebiet und in das symbolische. Um letzteres auszumessen, können nicht die rohen Versuche in jenem ausreichen, sondern die Erklärung muss auf diesem Felde selbst die Wurzel aller bildlichen Darstellung suchen.

ganz getreu darstellenden hingegen κυριολογικά. Die naiven Vorstellungen auf alten Griechischen Münzen erinnern oft an jene, z. B. das Platanusblatt auf den Peloponnesischen bei Pellerin T. I. Pl. XVI., welches ein blos kyriologisches Bild ist. Der Kreis für die Sonne und ähnliche Abkürzungen sind Beispiele von den letzteren.

1) Cf. *Görres* Mythengeschichte der Asiatischen Welt I. p. 14 sqq.

Ein Blick auf die Dichtungen und Religionen der Völker zeigt uns als unleugbares Factum den überall herrschenden Glauben an ein allgemeines Leben der Dinge. Insbesondere die Vorwelt, die in naivem, geradem Denken Alles umfasste, war noch ganz unbekannt mit jener uns geläufigen Trennung des Leiblichen und Geistigen. Ueberall Lebendiges zu erkennen, war dieser Denkart eigenste Gewohnheit. Ja, nicht Lebendiges blos, sondern selbst Menschliches. Was sich so allgemein ankündigt, und zumal in einem Zeitalter, dessen Vorstellungen nicht durch Verbildung von dem Wege der Natur abgelenkt sind, müsste schon desswegen als Naturtrieb und Stimme der Natur selbst gelten. Mithin erkennen wir eine *Nöthigung* an, die den Menschen bestimmt, sich als Mittelpunkt der Welt zu setzen, und in allen Reichen der Natur sich immer nur selbst zu bespiegeln. Es kann nicht unsere Absicht seyn, dem Quell und Ursprung dieser Denkart nachzugehen, und sie an dem Faden philosophischer Speculation in jenem Geheimniss alles Daseyns aufzusuchen, das originale Denker unserer Nation bald durch den Ausdruck eines thätigen Bandes (copula) zwischen der Seele und Natur bezeichnen, bald die lebendige Mitte beider nennen. Wir haben vielmehr unsern Blick abwärts auf das ikonische Gebiet selbst zu wenden, und dort die Mannichfaltigkeit und die Formen der Erzeugnisse jenes Naturtriebes nachzuweisen. Zu diesem Zwecke genügen uns dieser einzige Satz und folgende wenige Gesetze:

Es ist vorerst die einfache Bemerkung, dass die, wie gesagt, überall und besonders im Alterthume herrschende Anschaulichkeit und Bildlichkeit der Schrift und Rede des Denkens und Dichtens nicht als eine willkührliche und figürliche, sondern als eine an sich und schlechthin nothwendige Ausdrucksart zu betrachten ist.

Da mithin dieser natürliche Beruf, dieses höhere Nöthigen den Menschen in den Mitttelpunkt der ganzen Schöpfung stellt, damit sich in ihm, als in dem Mikrokosmus, die Strah-

len aller Wesen sammeln, und er folglich alle Naturen in seiner Natur erblicket, so vermag er sich nicht anders als nach den Gesetzen seiner selbst zu betrachten. Was also der abstrakte Verstand wirkende Kraft nennet, ist der ursprünglichen, naiven Betrachtungsart *Person*. Hiermit ist aber sofort das *Geschlechtliche* gegeben und alle Aeusserungen, die daran hängen, *Liebe* und *Hass*, Verbindung und Trennung, wovon jene *Zeugung* und *Gebären*, diese *Tod* und *Untergang* als unmittelbare Folge setzt; so wie hinwieder das Leben aus dem Tode neu hervorgeht.

Somit ist also, was wir Bildliches nennen, nichts anderes als das Gepräge der Form unseres Denkens, eine Nöthigung, der sich auch der abstrakteste und nüchternste Geist nicht entziehen kann, welcher aber das Alterthum williger zugethan blieb. Als Denkmale dieser bildlichen Weise liegen die Religionen der Vorwelt, besonders der polytheistischen, und die Dichtungen alter Poeten vor uns, insbesondere die Theogonien und Kosmogonien, deren Grundwesen auf Personification wirkender Kräfte beruhet, und in denen Eros als personificirte Einigung wirkender Kräfte so grosse Bedeutung hat. Jene Denkart war in Griechenland allgemein verbreiteter Glaube, an dem das Volk mit bleibender Liebe hing, wie sich in der Bildlichkeit und in dem mythischen Charakter seiner Sprache zeigte [1]). Dieselbe Empfindung und dieselbe bildliche Sprache vernahm diese unschuldige Vorwelt in den Elementen der Natur. Man wusste nicht anders, als dass auch diese durch Freude und Leid rührbar sey, und ihre Empfindungen in redenden Bildern ausdrücke. Den Tod eines geliebten und

1) *Pausanias*, der manchen schätzbaren Beitrag zur Kenntniss Griechischer Volksansicht gibt, sagt z. B. Arcad. VIII. cap. 24. 4., dass die Arkadier einige ausgezeichnete Cypressen bei Psophis Jungfrauen nannten. In demselben Sinne sprach das Volk die allgemein geglaubte Vereinigung des Alpheus mit der Arethusa durch die Sage von der Liebe des Flussgottes zu dieser Nymphe aus, Eliaca I. V. cap. 7. 2.

bewunderten Helden [1]) beklagt der vaterländische Boden nicht weniger als das Volk. Die Erde muss Blumen hervorbringen, die in Farbe und sprechenden Charakteren ihre Trauer mit den Klagen der Menschen vereinigen; und damit das Andenken an den Betrauerten nicht erlösche, wird ein Jahresfest angeordnet, an welchem die stumme Sprache jener Pflanzen zum vorzüglichen Zeichen der Erinnerung dient.

§. 28.

Nach diesen Vorbemerkungen schreiten wir zur näheren Erörterung des bildlichen Ausdrucks fort. Die Merkmale, welche in den von Aristoteles [2]) angeführten Beispielen von *Metapher* (*μεταφορά*) und *Bild* (*εἰκών*) liegen, führen uns sofort auf die Grundbegriffe der symbolischen Darstellung. Sagt der Dichter, bemerkt jener Kunstrichter, „wie ein Löwe stürmt Achilles daher", so hat er in einem *Bilde* gesprochen, dahingegen der Ausdruck „der Löwe stürmte daher", auf Achilles bezogen, eine Metapher seyn würde. Es sind nämlich hier mehrere Eigenschaften, die der Kraft, die des Muthes, der unwiderstehlichen Furchtbarkeit u. s. w. durch die metaphorische und bildliche Bezeichnung in den Brennpunkt eines einzigen Eindrucks zusammengedrängt, der sich auf einmal der Seele darstellt. Dieses gilt von allen Arten des tropischen Ausdrucks, er mag nun entweder auf einer wahrgenommenen Aehnlichkeit beruhen (Metapher), oder in einer äusseren oder inneren Verbindung zweier Dinge (Met-

1) Nach des Ajas Tode, erzählten die Salaminier, ward zuerst eine weisse und röthliche Pflange gesehen, welche dieselben traurigen Züge auf ihren Blättern hatte, die man an der Hyacinthe bemerkt. Pausan. Attika s. I. 35. §. 3. — Eine ähnliche Blume, Kosmosandalon genannt, trugen die Männer und Frauen an dem Jahresfeste der Demeter Chthonia zu Hermione, Corinthiaca II. cap. 35. §. 4.

2) Rhetoric. III. cap. 4. In der Poëtik cap. XXI. §. 7 sqq. erklärt sich Aristoteles weiter über die Metapher und ihre Arten.

onymie und Synekdoche). Immer bleibt es wesentliche Eigenschaft dieser Darstellungsart, dass sie ein Einziges, ein Ungetheiltes gibt. Was der sondernde und sammelnde Verstand in successiver Reihe als einzelne Merkmale zur Bildung eines Begriffs zusammenträgt, und eben so successiv wieder in seine Bestandtheile trennt, das gibt jene anschauliche Weise ganz und auf einmal. Es ist ein einziger Blick; mit Einem Schlage ist die Intuition vollendet, wie denn die Griechische Sprache, nach obiger Erläuterung, sich wirklich dieses bildlichen Wortes (προςβολή) zur Bezeichnung des Bildlichen bediente, und für die langsame Verfahrungsart des Verstandes eben so glücklich den an einen langen Weg erinnernden Ausdruck διέξοδος erfand, dessen Uebersetzung wir in dem Worte des discursiven Denkens aus der Römischen Sprache entlehnt haben.

§. 29.

Will nun die Seele das Grössere versuchen, sich zur Welt der Ideen aufschwingen, und das Bildliche zum Ausdruck des Unendlichen machen, so offenbaret sich vorerst ein entschiedener, schneidender Zwiespalt. Wie könnte doch das Begränzte, so zu sagen, Gefäss und Aufenthalt des Unbegränzten werden? Oder das Sinnliche Stellvertreter dessen, was, nicht in die Sinne fallend, nur im reinen geistigen Denken erkannt zu werden vermag? Die Seele, befangen in diesem Widerspruche, und ihn wahrnehmend, siehet sich mithin vorerst in den Zustand einer Sehnsucht versetzt. Sie möchte das Wesen erfassen ganz und unverändert, und es in der Form zum Leben bringen; aber in die Schranken dieser Form will sich das Wesen nicht fügen. Es ist ein schmerzliches Sehnen, das Unendliche im Endlichen zu gebären. Der in die Nacht dieser Unterwelt gestellte Geist möchte sich erheben und hindurchdringen zu der vollen Klarheit des heiteren Tages. An sich und ohne Hülle möchte er sehen, was allein wahrhaft ist und unveränderlich bestehet, und im Ab-

bilde es hinstellen in dieser wandelbaren Welt des schattenähnlichen Daseyns.

Da mithin die Seele, so betrachtet, zwischen der Ideenwelt und dem Gebiete der Sinne schwebet, da sie beide mit einander zu verbinden und im Endlichen das Unendliche zu erringen strebt, wie kann es anders seyn, als dass das, was sie erstrebt und errungen hat, die Zeichen seines Ursprungs an sich trage, und selbst in seinem Wesen jene Doppelnatur verrathe? Und in der That lassen uns die wesentlichen Eigenschaften, und gleichsam die Elemente des Symbols, jene doppelte Herkunft deutlich erkennen.

§. 30.

Vorerst ist jenes *Schweben* selbst sein Loos. Ich meine jene Unentschiedenheit zwischen Form und Wesen. Es ist im Symbol ein allgemeiner Begriff aufgestiegen, der da kommt und fliehet und, indem wir ihn erfassen wollen, sich unserm Blicke entziehet. So wie es einerseits aus der Welt der Ideen, wie aus dem vollen Glanze der Sonne abgestrahlt, sonnenähnlich heissen kann, einen Platonischen Ausdruck zu gebrauchen, so ist es hingegen durch das Medium getrübt, wodurch es in unser Auge fällt. Und wie das Farbenspiel des Regenbogens durch das an der dunkelen Wolke gebrochene Bild der Sonne entstehet, so wird das einfache Licht der Idee im Symbol in einen farbigen Strahl von Bedeutsamkeit zerlegt.

Denn bedeutsam und erwecklich wird das Symbol eben durch jene Incongruenz des Wesens mit der Form und durch die Ueberfülle des Inhalts in Vergleichung mit seinem Ausdrucke. Desto anregender daher, je mehr es zu denken gibt. Aus diesem Grunde haben es die Alten vorzüglich wirksam geachtet, um den Menschen aus der Gewohnheit des täglichen Lebens zu einem höheren Bestreben zu erwecken. Ein Kunstrichter, der über die Natur der Sprache mit ungemeinem Scharfsinne nachgedacht hat, bemerkt daher sehr treffend: „Alles, was nur geahnet wird, ist furchtbarer, als was hül-

lenlos vor Augen liegt. Daher auch die Geheimlehren in Symbolen vorgetragen werden, wie in Nacht und Dunkel. Es ist aber das Symbolische dem Dunkeln und der Nacht zu vergleichen" [1]).

§. 31.

Jenes Erweckliche und zuweilen Erschütternde hängt mit einer andern Eigenschaft zusammen, mit der *Kürze*. Es ist wie ein plötzlich erscheinender Geist, oder wie ein Blitzstrahl, der auf einmal die dunkele Nacht erleuchtet. Es ist ein Moment, der unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt, ein Blick in eine schrankenlose Ferne, aus der unser Geist bereichert zurückkehrt. Denn dieses Momentane ist fruchtbar für das empfängliche Gemüth, und der Verstand, indem er sich das Viele, was der prägnante Moment des Bildes verschliesst, in seine Bestandtheile auflöset und nach und nach zueignet, empfindet ein lebhaftes Vergnügen, und wird befriedigt durch die Fülle dieses Gewinns, den er allmählich übersiehet. Daher auch die Vorliebe der Alten zu dieser Bezeichnungsart. Hatte sie zuerst ein glücklicher Naturtrieb zu ihr hingeleitet, so gaben sie sich nachher von ihrem Wesen Rechenschaft. Wegen jener fruchtbaren Kürze verglei-chen sie es namentlich mit dem Lakonismus, und Demetrius erklärt sich auch hierüber treffend in folgenden Worten:

„Auch im Uebrigen liebt der Lakonier von Natur die Kürze. Denn nachdrücklicher ist das Kurze und zum Gebieten geeignet. Weitläufig seyn, kommt mehr dem Bitten und Flehen zu. Daher haben auch die Symbole so viel Nachdrückliches, weil sie den Brachylogien so ähnlich sind. Denn bei dem kurz Gesagten muss das Meiste errathen werden, so wie bei den Symbolen" [2]).

1) *Demetrius* de elocut. §. 100 sq. — *ἔοικε δὲ καὶ ἡ ἀλληγορία τῷ σκότῳ καὶ τῇ νυκτί.* Hier sowohl als im §. 243. ist *ἀλληγορία* und *σύμβολον* synonym.

2) Ibid. §. 243. — *Διὸ καὶ τὰ σύμβολα ἔχει δεινότητας, ὅτι ἐμφερῆ ταῖς βραχυλογίαις. Καὶ γὰρ ἐκ τοῦ βραχέως ῥηθέντος ὑπονοῆσαι τὰ πλεῖστα δεῖ, καθάπερ ἐκ τῶν συμβόλων.*

Aber nur die prägnante Kürze ist nachdrücklich. Jene anregende Bedeutsamkeit stehet in geradem Verhältniss mit der Wichtigkeit des Inhalts. Wer etwas Gemeines zu sagen hat, und es durch gesuchte Wortkargheit zum Ungemeinen zu stempeln sucht, verfehlet seinen Zweck und wird lächerlich. So auch im Symbolischen. Einen jeden leichten Gedanken durch die Hülle des Symbols verbergen, hiesse die Dürftigkeit durch ein kostbares Kleid verstecken; und der Belehrung suchende Verstand würde nur die Unlust einer getäuschten Erwartung empfinden, die sich durch Lachen rächt. Es kann mithin nur das Bedeutende bedeutsam werden, und nur das Wichtige mit der Würde des Symbols in Eintracht kommen. Wo wir ahnen und fürchten, was uns Vieles zu denken gibt, was den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, was an das Geheimniss unseres Daseyns erinnert, was das Leben erfüllet und beweget, die theuersten Bande und Beziehungen, Bund und Trennung, Lieben und Lassen, oder woran wenigstens des ganzen Lebens äussere Wohlfahrt hängt, das sind Dinge, deren das Symbol bedarf, und die es mit sich zu vereinigen strebet. In wichtigen Lagen des Lebens, wo jeder Moment eine folgenreiche Zukunft verbirgt, die Seele in Spannung erhält, in verhängnissvollen Augenblicken, waren daher auch die Alten der göttlichen Anzeigen gewärtig, die sie, wie bereits bemerkt worden, Symbola nannten. Ein Beispiel wird diese Denkart deutlicher machen. Helenus [1]), auf der Flucht aus Troja, seiner Vaterstadt, hat während einer langen, beschwerdevollen Irrfahrt eine Heimath gesucht, und opfert jetzt auf der Küste von Epirus endlich die Epibateria. Der Opferstier, da der Todesstreich ihn nicht zu Boden wirft, reisst

1) Etymologicum magnum in *βουτρωτός*, p. 210. 21. Sylb. p. 191. Lips. Etymolog. Gudianum p. 113. 33. [Steph. Byzantin. in *Βουθρωτός*, p. 236 sq. Berkel; aber auch *βουτρωτός*. Jene Schreibart bestätigen die Münzen dieser Stadt, aber auch die andere ist von den Alten bezeugt, s. W. Dindorf zum Steph. Thesaur. ed. Didot. II. p. 350. Man vergl. noch Mionnet, Descr. d. Médailles II. p. 52. und Supplem. III. p. 367.]

sich los, stürzt ins Meer, schwimmt über eine Bucht, legt sich dort am Strande nieder, und stirbt. Das war ein göttliches *Symbol.* Der Held ergreift es in diesem Sinne [1], legt sofort auf jener Stelle den Grundstein zu seiner Stadt, und nennet den Ort vom *verwundeten Stier Βουτρωτός.* Dieses Symbol war geheimnissvoll. Wie vielerlei Deutung liess nicht der unverhoffte Vorfall zu? Doch für den Helden hatte er einen bestimmten Sinn, wiewohl er ein Zeichen von jenen dunkelen Mächten war, die man Götter nannte. Es war ein höchst bedeutendes Symbol. Bedeutend durch den Ursprung und Anlass: beim Gottesdienst; bedeutend und wichtig durch den Gegenstand: des Lebens Wohlfahrt, die Erwerbung eines Vaterlandes. Uns ist endlich diese Erzählung bemerkenswerth als Beispiel einer *Namensymbolik*, die, wenn gleich verwerflich im Gebiete der Kunst, wie wir unten sehen werden, dennoch in religiösem Gebrauche von den Alten ungemein geschätzt wurde.

§. 32.

Dies führet uns zur Steigerung des Symbols oder zu seinem höheren Gebrauche. Setzt sich nämlich der bildende Geist mit der Kunst in Berührung, oder waget er das religiöse Ahnen und Glauben in sichtbaren Formen niederzulegen, so muss das Symbol sich gleichsam zum Unendlichen und Schrankenlosen erweitern. Auf dieser Stufe soll es sich über sich selbst erheben, und die allgemeinsten und höchsten Begriffe verkörpern. Soll aber die unerschöpfliche Fülle und die unergründliche Tiefe in der Form offenbar werden, so ist hiermit eine Aufgabe gegeben, die, so schlechthin betrachtet, sich selbst aufheben würde. Oder vermöchte das Bedingte die Stelle des Unbedingten zu vertreten, und das Sterbliche Träger des Unsterblichen zu seyn? Aus dieser Unzulänglichkeit der Kraft zu der Aufgabe entspringt nun ein zwiefaches

1) *συμβόλῳ θείῳ χρησάμενος;* wofür im Etymol. Gudian. steht: *συμβουλῇ θείᾳ χρησάμενος.*

Bestreben. Entweder folget das Symbol seinem natürlichen Hange, der auf das Unendliche gerichtet ist, und suchet, einzig bemühet, diesen zu befriedigen, vor Allem nur recht bedeutsam zu seyn. In dieser Bestrebung genügt es ihm nicht, Viel zu sagen; es will Alles sagen. Es will das Unermessliche ermessen und das Göttliche in den engen Raum menschlicher Formen zwingen. Diese Ungenügsamkeit folget einzig dem dunkelen Triebe des namenlosen Ahnens und Glaubens, und, keiner Naturgesetze achtend, schweift sie über alle Gränzen aus, muss aber eben dadurch in schwebender Unbestimmtheit räthselhaft werden. Hier waltet das Unaussprechliche vor, das, indem es Ausdruck suchet, zuletzt die irdische Form, als ein zu schwaches Gefäss, durch die unendliche Gewalt seines Wesens zersprengen wird. Hiermit ist aber sofort die Klarheit des Schauens selbst vernichtet, und es bleibet nur ein sprachloses Erstaunen übrig. Wir haben hiermit das Extrem bezeichnet, und nennen die Symbolik dieses Charakters die *mystische*, die jedoch, wenn auch dieser Richtung hingegeben, so lange sie noch Schranken anerkennt und nicht das Aeusserste suchet, dem religiösen Glauben zum glücklichen, bedeutsamen Ausdrucke dienet.

Oder das Symbolische beschränkt sich selber, und hält sich bescheiden auf der zarten Mittellinie zwischen Geist und Natur. In dieser Mässigung gelingt ihm das Schwerste. Es vermag selbst das Göttliche gewissermassen sichtbar zu machen. Also weit gefehlt, dass es nun der Bedeutsamkeit ermangele, wird es vielmehr höchst bedeutsam durch den grossen Inhalt seines Wesens. Mit unwiderstehlicher Gewalt ziehet es den betrachtenden Menschen an sich, und nothwendig, wie der Weltgeist selbst, greift es an unsere Seele. Es ist quellende Exuberanz lebendiger Ideen, die sich in ihm reget; und was die Vernunft, mit dem Verstande vereinigt, in successiver Schlussfolge erstrebet, das gewinnet sie hier, im Bunde mit dem Sinne, ganz und auf einmal.

Hier strebet das Wesen nicht zum Ueberschwenglichen hin, sondern, der Natur gehorchend, fügt es sich in deren Form, durchdringet und belebet sie. Jener Widerstreit zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen ist also aufgelöset, dadurch dass jenes, sich selbst begränzend, ein Menschliches ward. Aus dieser Läuterung des Bildlichen einerseits, und aus der freiwilligen Verzichtleistung auf das Unermessliche andrerseits, erblühet die schönste Frucht alles Symbolischen. Es ist das Göttersymbol, das die Schönheit der Form mit der höchsten Fülle des Wesens wunderbar vereinigt, und, weil es in der Griechischen Sculptur am vollendetsten ausgeführt ist, das *plastische Symbol* heissen kann.

§. 33.

Diese höchsten Aeusserungen des bildenden Vermögens nennen wir *Symbole*, und auf diesen engeren Kreis verkörperter Ideen sollte diese Benennung im streng wissenschaftlichen Gebrauche eingeschränkt bleiben. Sie sagt Alles, was dieser Gattung eigenthümlich ist, und sie auf die höchste Stufe erhebt: das *Momentane*, das *Totale*, das *Unergründliche ihres Ursprungs*, das *Nothwendige*. Durch ein einziges Wort ist hier die Erscheinung des Göttlichen und die Verklärung des irdischen Bildes bezeichnet, und zwar, wie dargethan worden, ganz dem höheren Sprachgebrauche der Alten gemäss, die jedoch den Umfang dieses vielsagenden Wortes auch auf geringere Begriffe ausdehnten.

Das deutsche *Sinnbild* hingegen ermangelt jener bedeutungsvollen Würde gänzlich. Es sollte daher auf die niedere Sphäre dieser Bildnerei eingeschränkt bleiben, und gänzlich ausgeschlossen werden von symbolischen Sprüchen. Häufig hat man auch eine Art dieser ganzen Gattung *Sinnbilder* genannt, die zu ihrer Beihülfe der Schrift bedürfen, eine Unterstützung, deren sich die Griechische Kunst bei ihren Werken selten, und nur hauptsächlich im hohen Alterthume bei Reliefen und auf Vasen bediente. In so fern können sie auch

Embleme heissen, wiewohl dieses letztere Wort bisher in sehr verschiedenem Sinne gebraucht worden. Die Alten bezogen es zunächst auf die bildende Kunst, und verstanden insbesondere Bilder darunter, die an silbernen, goldenen und ähnlichen Gefässen angebracht waren, und von ihnen abgenommen werden konnten, wie denn der raubsüchtige Verres in Sicilien häufig gethan hatte. Ein alter Römischer Dichter hatte bereits das Wort etwas kühn metaphorisch gebraucht von dem ängstlich gesuchten Schmucke einer zierlich gesetzten Rede [1]. Später hat man es ganz in den Kreis der Sinnbildnerei gezogen, und bald Verse, insbesondere Distichen damit bezeichnet, die in gedrängter Kürze die Bedeutung eines Sinnbildes anzudeuten bestimmt und gewöhnlich mit ihm auch vereinigt waren [2], bald hat man diese letzteren *Embleme* genannt. In jedem Falle sollte es auch auf die geringeren Aeusserungen des bildenden Vermögens eingeschränkt bleiben, und Emblem so wenig als Sinnbild jemals auf die Göttersymbole oder auf geheimnissvolle Symbole der Religion übertragen werden.

§. 34.

Die obige Erwähnung der Sinnbilder mit beigefügter Schrift führet uns zu einigen *Forderungen* an das Symbol.

1) *Lucilius* beim Cicero de Orat. III. 43. Vergl. *Ernesti* Clav. Cic. unter diesem Worte. Ueber die Bedeutung in der bildenden Kunst verbreitet sich *Salmasius* Plin. Exercitt. p. 735 sqq., der ἐμβλήματα περιφανῆ für *Kameen* hält. Die Bedeutung der incrustirten oder eingefugten Figuren an Gefässen u. dgl. hat *Heyne* berührt in der *Sammlung antiquar. Aufsätze* I. p. 147 sq.

2) Wie in der Schrift des Italienischen Humanisten *Alciati*, die unter dem Titel *Emblemata* bekannt ist. *Winckelmann* in dem Versuche einer Allegorie T. II. p. 467., neueste Ausgabe, dehnt den Begriff des *Sinnbildes* und *Emblems* zu weit aus auf alle für sich bestehenden Bilder, die nicht als mitwirkende Bilder zur Bedeutung eines andern dienen, wenn er auch etwa das Göttersymbol davon ausschloss; was auch seinem scharfsinnigen Erklärer *Meyer* nicht entgangen ist. Man vergleiche p. 685. 699. 742.

Wir schränken uns hier auf die hauptsächlichsten ein. Das Uebrige wird sich aus dem Verfolg ergeben. Zuvörderst von der Klarheit. Doch scheinet diese Forderung sich selbst zu widersprechen, indem sie das Wesen des Symbols zu zernichten drohet. Denn ist es wahr, was bereits von den Alten erkannt worden, dass die Natur des Symbols eben das Dunkelnde und das Dämmernde ist, wie vermöchte es doch seine Natur zu verleugnen und klar zu seyn? Das Symbol, indem es, was kein Bild hat oder das Göttliche einer höchsten Idee im Bilde wiederzugeben strebet, wird allerdings das volle Sonnenlicht des göttlichen Strahles nicht ungetrübt abzustrahlen vermögen. Das Dämmerlicht und der trübere Schein seines Ausdrucks werden allerdings seine irdische Abkunft verrathen. Aber indem es andrerseits sich der Erde entwinden und nach dem Höchsten streben will, überflieget es leicht sich selber, wenn es der ihm gegebenen Gesetze gar nicht achtet. Mithin will jene Forderung nur an diese Gesetze der Natur erinnern, die niemals ungestraft übertreten werden. Mit andern Worten, das Symbol will Viel sagen, und soll Viel sagen; es will und soll das Göttliche andeuten, aber was es zu sagen hat, soll es entschieden sagen, ohne Umschweife und Verwirrung. Es soll einfältig zum Sinne sprechen.

Diese Forderungen geschehen besonders an die Symbolik der Kunst. Die Griechen in ihren besten Zeiten haben sie streng erfüllt. Sie entfernten alles zerstreuende Beiwerk, und wo die neuere Symbolik vieler Anstalten bedurfte, da waren ihnen einige sprechende Züge zureichend. Wie viel haben sie nicht mit Wenigem geleistet. Sie blieben der Natur getreu und vermieden das Ungemässigte. Dadurch ward auch das Unverständliche vermieden. *Kürze* war ihr zweites Gesetz. Sie suchten auf dem geradesten Wege zum Ziele zu kommen. Sie suchten das Bedeutende nur so, dass es dem Sinne zusagte. Ihn nicht zu beleidigen, war ihre erste Sorge, und so musste ihnen bei strenger Enthaltsamkeit,

unter dem Zusammenwirken glücklicher Umstände, das *Liebliche* und das *Schöne* gelingen. In dieses Maass hatte sich der Kreis ihrer Kunst gefügt. Doch kannten sie auch eine andere Symbolik. Wenn sie nämlich ihr höheres Wissen ausdrücken, und die vom gemeinen Glauben abweichenden Belehrungen eindringlich machen wollten, so musste das Symbol Organ geheimnissvoller Wahrheiten und Ahnungen werden. In dieser Bestimmung suchte es hauptsächlich bedeutsam zu seyn, unbekümmerter um das Gefällige und Schöne. Je mehr es diesem heiligen Bedürfniss huldigte, desto grösser ist die Neigung zum Unverständlichen, bis es im Aeussersten endlich zu einem verkörperten Räthsel ward. Auf diesem Wege liegt ein grosser Theil der gesammten Tempelsymbolik des ältesten Griechenlandes und Roms. Wie oft trat daher nicht der Fall ein, dass ein recht bedeutsames Tempelbild mehrere Auslegungen zuliess [1]). In noch höherem Grade gilt dieses von dem eigentlich mystischen Symbol. Man lese z. B. nur, was Clemens von Alexandria über die vielen Deutungen der Orphischen Thallophorie sagt; wo es fast Verwunderung erregt, dass ein anscheinend so einfacher Gebrauch so vieldeutig geworden war. Manche hatten den Schlüssel verloren, den man im Unterricht der Mysterien empfing; wie denn alle Symbolik dieses geheimen Dienstes eine Belehrung voraussetzte, die der Eingeweihete nur von den Priestern und Exegeten erhielt. Wenn daher das Kunstsymbol sich ganz und vollständig selbst aussprach, und wenn das, was man Bildung nennt, schon zu seinem Verstehen fähig machte, so musste dort hingegen ein besonderer Unterricht die Mittel an die Hand geben, gleichsam die harte Schale zu zerbrechen, unter welcher der Kern verborgen lag.

1) Beispiele finden sich in den Alten unzählige, besonders im Pausanias. Um an ein bestimmtes zu erinnern, so vergleiche man nur, was er über die Fackel der Ilithyia sagt Achaic. cap. 23. §. 5. p. 322. Fac.

§. 35.

Wir haben bisher das Symbolische als die Wurzel alles bildlichen Ausdrucks dargestellt, und zugleich die höchste Aeusserung und, so zu sagen, die Blüthe des letzteren darin erkannt. Dieser Satz fordert nun noch seine Bestätigung durch Vergleichung des Symbols mit den übrigen Haupterzeugnissen des Ikonismus. Zuerst mit der *Allegorie*, die der gewöhnliche Sprachgebrauch so oft mit dem Symbole verwechselt. Das Wesen des allegorischen Bildes erklärt sich leicht durch den Gegensatz des historischen oder, wie es vielleicht richtiger hiesse, des kyriologischen. Man stelle diesem letzteren einen Beschauer gegenüber, von dem wir eine Erklärung des Gesehenen fordern. Was hat er als Erklärer zu thun? Er meldet, er berichtet uns durch Worte, was er auf dem Bilde siehet; und ist die Malerei, wie die Alten sagten, eine stumme Poesie, so leihet ihr der Erklärer Sprache. Er setzt den Ausdruck des Bildes in einen andern Ausdruck um; nicht aber setzt er aus seiner Seele etwas hinzu. Er berichtet, aber er deutet nicht. Nun trete aber der Erklärer vor ein allegorisches Bild. Er berichte auch, was sein Auge siehet. Hat er damit den Sinn des Bildes erschöpft, hat er herausgenommen, was darin liegt? Mit nichten. Sein blosser Bericht wird jeden Zuhörer unbefriedigt lassen. Er soll noch etwas hinzuthun, was uns den hinter der Oberfläche liegenden Sinn erschliesst. Er soll noch etwas Anderes sagen, als was er siehet. Er soll es deuten. Das Gemälde sey die Verwandlung der Gefährten des Ulysses. Betrachten wir dieses Bild als ein historisches, so dürfen wir nur sagen, was wir mit Augen sehen. Legen wir aber mit Socrates und mit andern Alten in jene Dichtung und folglich in das Bild den Sinn der Erniedrigung des Menschen durch sinnliche Lust [1]), so

1) Den nicht nur Socrates, sondern auch andere Griechische Philosophen darin fanden. Xenophon Memorab. I. 3. 7. Eustathius ad Homeri Odyss. X. 136 sqq.

müssen wir es deuten. Dieses drückt sowohl die ältere Bezeichnung dieser bildlichen Art aus, nach der sie *ὑπόνοια* hiess, als auch die spätere: *ἀλληγορία*. Denn jenes bezeichnet einen *verhüllten*, einen *versteckten Sinn;* dieses, dass das Bild etwas Anderes sagt, etwas Anderes bedeutet [1]).

Hieraus ergibt sich sofort der Unterschied zwischen symbolischer und allegorischer Darstellung. Diese bedeutet blos einen allgemeinen Begriff, oder eine Idee, die von ihr selbst verschieden ist; jene ist die versinnlichte, verkörperte Idee selbst. Dort findet eine Stellvertretung statt. Es ist ein Bild gegeben, das, wenn wir es erblicken, uns hindeutet auf einen Begriff, den wir nun zu suchen haben. Hier ist dieser Begriff

1) *ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ.* Ueber *ὑπόνοια*, an dessen Stelle später erst *ἀλληγορία* trat (daher Demetrius und der Verfasser der Homerischen Allegorien, Heraclides, schon allein deswegen für spätere Schriftsteller gelten müssen, dass sie den letzteren Ausdruck brauchen), s. *Ruhnkenius* ad Tim. p. 200. Vergl. *Neue Bibliothek der schönen Wissensch.* III. p. 240. und 224. über Sache und Wort. Nur wird hier *Winckelmann* mit Unrecht getadelt. Dieser hatte im *Versuch einer Alleg.* p. 440. (neueste Ausg.), mit Anführung von Casaubon. ad *Strabon.* (lib. I. p. 67 Almel. cf. *Wesseling.* ad *Diodor.* XIX. 46. 15.), behauptet, etwas allegorisch darstellen, hätten die Griechen *ὑπογράφειν* genannt. Richtig wird nun dort bemerkt, dass die angeführten Belege keinen Beweis für diesen Sprachgebrauch enthalten. Gleichwohl bleibt Winckelmanns Behauptung gegründet. Den Beweis dafür, dass *ὑπογράφεσθαι* von symbolischer und allegorischer Bezeichnung gebraucht wurde, liefern Stellen, wie folgende: *Jamblich.* de Myster. VII. 1. *ἡ δὲ τῶν θεῶν δημιουργία τὴν ἀλήθειαν τῶν εἰδῶν διὰ τῶν φανερῶν εἰκόνων ὑπεγράψατο.* Mithin entsprechen sich *ὑπονοεῖν* und *ὑπογράφεσθαι* als correlate Begriffe. [Jener Behauptung des Ruhnkenius hatte sich auch Wyttenbach angeschlossen; s. ad Plutarch. I. p. 208. Aber obschon Platon für Allegorie *ὑπόνοια* gebraucht, z. B. de Rep. II. p. 378. p. 96 sqq. Bekk., so darf man doch *ἀλληγορία* und *ἀλληγορίαι* nicht für einen ganz späten Sprachgebrauch ausgeben, da schon Cicero sich dieses Wortes etlichemal bedient; s. jetzt meine Anmerk. zum Plotinus p. 146. — *Ὑπογράφειν* und *ὑπογράφεσθαι* kommt beim Plato mehrmals vom Zeichnen von Umrissen und vom leisen Andeuten vor; s. meine Note zum Olympiodor. in Alcib. pr. p. 147.]

selbst in diese Körperwelt herabgestiegen, und im Bilde sehen wir ihn selbst und unmittelbar. Es ist daher auch der Unterschied beider Arten in das Momentane zu setzen, dessen die Allegorie ermangelt. In einem Augenblicke und ganz gehet im Symbol eine Idee auf, und erfasst alle unsere Seelenkräfte. Es ist ein Strahl, der in gerader Richtung aus dem dunkelen Grunde des Seyns und Denkens in unser Auge fällt, und durch unser ganzes Wesen fährt. Die Allegorie locket uns aufzublicken, und nachzugehen dem Gange, den der im Bilde verborgene Gedanke nimmt. Dort ist momentane Totalität; hier ist Fortschritt in einer Reihe von Momenten. Daher auch die Allegorie, nicht aber das Symbol, den Mythus unter sich begreift [1]), dessen Wesen das fortschreitende Epos am vollkommensten ausspricht, und der nur in der Theomythie, wie wir unten sehen werden, sich zum Symbolischen zusammenzudrängen strebet. Es liegt daher etwas sehr Wahres darin, dass manche Rhetoren die Allegorie eine Durchführung oder, so zu sagen, die Entfaltung eines und desselben Bildes (Tropus, Metapher u. s. w.) nannten; denn dieses Durchführen und Fortleiten des Bildlichen ist allerdings ein der Allegorie angeborner Hang. Daher hat auch hier der combinirende Witz und der nachdenkende Verstand sein eigentliches Feld. Hier gibt es Züge zusammen zu lesen, und sie in gehöriger Folge mit den Merkmalen des Begriffs zu vergleichen, das Aehnliche zu verbinden, und das Unähnliche abzusondern. Hier ist mithin mehr Freiheit, und die Spiellust der Phantasie umschwebet den Gedanken, ehe sich der Geist seiner bemächtiget.

Im Symbol fühlt sich unsere Seele ergriffen, und die Nothwendigkeit der Natur waltet über uns. Darin sind sich

1) Wie *Scaliger* richtig bemerkt Poëtic. lib. III. cap. 52. Den Gegensatz und die Gründe habe ich hinzugefügt. Das *Bedeuten* als Wesen der Allegorie und das *Seyn* als Wesen des Symbols hat *Meyer* zum Winckelmann, der den Unterschied beider Arten nicht gehörig erörtert hatte, wohl bemerkt; s. zum Versuch einer Allegorie p. 685.

beide ähnlich, dass beide eine wichtige, oft tiefe Wahrheit in dem Dunkel ihrer Hülle verbergen. Nur gleichet das Symbol mehr der halbverschlossenen Blumenknospe, welche in ihrem Kelche das Schönste unentwickelt verschliesst; die Allegorie den in die Breite rankenden Zweigen einer üppig vegetirenden Pflanze. Die gelungensten Allegorien der Alten können für diese Verwandtschaft und Abweichung beider Arten Beweise liefern [1]).

§. 36.

Betrachten wir jenen Charakter der Nothwendigkeit, den wir oben dem Symbol zueigneten, noch etwas näher. Wir können ihn auch die symbolische Natursprache nennen. Wie die Natur in ihren unwandelbaren Gesetzen schweigend gebietet, eben so still und gleichsam willenlos gebietet eine ewige Wahrheit in jenem bedeutsamen Bilde. Ist es doch in seinem Ursprunge und alterthümlichen Gepräge nur eine Erinnerung an das, was in der Natur als unveränderliches Gesetz sinnbildlich zu dem Menschen spricht. Die Vorwelt liebte diese Erinnerung sehr und erneuerte sie bei jedem wichtigen Anlass. Die Dichtungen der Alterthums, so wie die Geschichte, liefern Beispiele in Menge. Ethische Bewegungsgründe, die Selbstbestimmungen der Freiheit, werden durch solche Symbole versinnlicht; und will z. B. der Mensch seinen Willen als fest und unwandelbar darstellen, so knüpft er den Entschluss an die unwandelbaren Gesetze der Natur. Achilles schwöret:

„Wahrlich bei diesem Zepter, der niemals Blätter und Zweige

1) Z. B. die Platonische von der Seele, als Wagenführer, im Phädrus p. 247. Heindorf., die berühmte Allegorie von Amor und Psyche. Die verschiedenen Momente des Ringens versinnlicht das allegorische Gemälde der Palaestrica mit ihrer Umgebung bei *Philostratus* Imagg. Nr. XXXII. Unter die gelungensten gehören aber nur die beiden ersten Beispiele.

Wieder zeugt, nachdem er den Stumpf im Gebirge verlassen;
Nie mehr sprosst er empor, denn ringsum schälte das Erz ihm
Laub und Rinde hinweg; und edele Söhne Achaia's
Tragen ihn jetzt in der Hand, die richtenden, welchen Kronion
Seine Gesetze vertraut: diess sey dir die grosse Betheurung" [1]).

Auf ähnliche Weise schwören die Phokäer, nicht eher wieder in ihr Vaterland zurückzukehren, bis der von ihnen ins Meer versenkte Stein (oder die Eisenmasse) obenauf schwimmen werde. Eine Betheuerung, die nachher als Denkspruch von der ewigen Dauer des Römischen Reiches gebraucht wurde [2]). Wie man hier die geglaubte Ewigkeit einer menschlichen Einrichtung durch einen Sinnspruch anschaulich machte, so wurden auch andere Menschenwerke durch symbolische Erinnerung an den ewigen Gang der Natur der Ewigkeit gewidmet. Die eherne Jungfrau auf dem Grabmal des Midas spricht [3]):

1) Ilias I. 234 sqq. nach Voss.

2) Herodot. I. 165. cf. Spanheim. ad Callimach. H. in Dian. 49. und Callimachi Fragmm. Nr. CCIX. ibiq. Ernesti p. 518. Gelegentlich bemerkt kann das Herodoteische μύδρος Stein oder Eisen bezeichnen. Vergl. Münters antiquarr. Abhandll. p. 275. und p. 332. [Daher das Sprichwort: „der Phokaeer Schwur", Φωκαέων ἀρά, s. Zenob. VI. 35. Suid. p. 3834. Gaisf. Proverbia cod. Bodl. 936. (wo Φ. ἀραί steht)].

3) Bei Plato im Phaedrus p. 264. d. p. 309. ed. Heind. übersetzt von Ast (Plat. Phaedrus und Gastmahl p. 66.). Vollständiger findet sich dieses Epigramm in der Griechischen Anthologie Vol. I. part. I. p. 193. ed. Jacobs. [Jene Verse legten Einige dem Homer, Andere dem Kleobulos von Lindos bei; sie können in jeder beliebigen Ordnung gelesen werden, nur dass die zwei weitern, welche Plato ausgelassen, ihre besondere Stelle haben. S. Heindf. und Ast ad Platonis opera T. X. p. 540.]

„Eherne Jungfrau bin ich, und lieg' auf dem Grabe des Midas,
Immer, so lange sich Wasser ergiesst, hoch grünen die Bäume,
Bleibend am nämlichen Ort, auf dem vielbethräneten Grabmal,
Ich verkünde dem Wandrer, dass hier liegt Midas beerdigt."

So dichtete die naive Denkart der Vorzeit. Sie lieh der Natur Sprache, und liess durch sie dem Menschen wichtige Wahrheiten zurufen. Es war diess keine Aeusserung künstlicher Reflexion, sondern sie erblühete aus dem Geheimniss alles Lebens, aus jener ewigen und verborgenen Vereinigung der Seele mit der Natur selbst. Mochte auch das alte Hirtenleben jener Denkart günstig seyn, wie denn Hirtenvölker und überhaupt Menschen auf der Stufe freier Entwickelung und frischer Kraft ihr besonders zugethan sind, so entspringt sie doch eigentlich aus einem Grundtriebe unseres ganzen Wesens; und wenn der nomadische Araber und der Grieche der alten Heldenzeit mit ihrem Rosse in einen persönlichen Verkehr treten, und ihm menschliche Empfindung leihen, so ist dabei zuerst an eine *Nöthigung* zu denken, die sie zu diesem Glauben treibt; dann ist aber auch die Gelegenheit anzuschlagen, die diesen begünstigt. Aus derselben tiefen Wurzel alles Daseyns erwächst der im ganzen Alterthume herrschende Hang, der unbelebten und thierischen Natur *ethische* Gesetze unterzulegen, und sie zum Spiegel des Verhaltens für freie Wesen zu machen. Der lebendige Wechselverkehr aller Kräfte und Theile der sichtbaren Schöpfung, besonders der Thiere, musste zur Lehre und Warnung für die menschlichen Verhältnisse dienen. Ein solches Wort der Lehre und Warnung, worin ein Bild lebendig vor die Seele trat, hiess ein Wort des Weisen, ein inhaltsvolles Wort, ein nützliches Wort, ein Wort der Bewunderung und Beherzigung werth [1]),

1) Diess ist die älteste Bedeutung des Griechischen αἶνος, woran

und die bedeutsame Kürze war sein ältester Charakter. Wenn also auch die spätere Rhetorik einen Unterschied zwischen dem kürzeren Worte symbolischer Lehre und den ausgeführten Apologen setzte, so hiess doch ursprünglich eines wie das andere ein nachdrucksvolles Wort (*αἶνος*). Mithin wurde das, was wir *Sprichwort* nennen, in so fern es in dem Munde des Volkes ist, oder *Denkspruch*, in so weit es eine im Gedächtniss niedergelegte Lebensregel ist, oder endlich *Sinnspruch*, in welchem die Natur zum Geiste spricht (ein Spruch durch und für den Sinn), kurz alles das, was man nachher *παροιμία* nannte, *αἶνος* genannt. Und diese gewichtvolle Gnome, dieses ponderöse Wort der Weisheit, es war ursprünglich auch ganz symbolisch. Es war ein Wink, ein Hindeuten auf den Spiegel der Natur, ein Erinnern an ihre ewigen Gesetze. Eben dadurch ward es aber auch anschaulich, es ward ein Sinnspruch [1]. Aber, wie bemerkt, die

auch seine Verwandtschaft mit *αἰνός*, *gewichtig, bedeutend,* erinnert, vergl. *Valckenaer*. ad Ammon. p. 15. Da jene Beziehung zwischen Bild und Lehre aber schon ein geübtes Nachdenken voraussetzte, so bekam *αἶνος* früh den Nebenbegriff des höheren Wortes, und mithin des Weisheitswortes, cf. Scaliger Poëtic. III. cap. 83. (p. 319. ed. 4.) In dieser Beziehung hängt es mit *αἰνίσσεσθαι*, das Räthselhafte errathen, und mit *αἴνιγμα* zusammen. Die Nutzbarkeit und praktische Wichtigkeit bezeichnet der Name der Indischen Apologensammlung Hitopadesa d. i. *nützliches Wort*, s. Jones Abhandlungen über die Geschichte Asiens I. p. 21. Bei Homer Odyss. XIV. 508. wird eine vom Ulysses erdichtete Erzählung (ein Vorfall aus dem Feldzuge vor Troja) in der Absicht ersonnen, um dadurch einen nächsten Zweck zu erreichen, *αἶνος* genannt. Man lese dort auch den Eustathius nach (p. 556. lin. 10 sq. Basil.), wo auch vom Hesiodeischen *αἶνος* gesprochen wird, und Definitionen dieser Gattung angegeben werden.

1) Ich glaube nämlich nicht, wie Eberhard in der Synonymik thut, dass das Witzige und *Sinnreiche* der Anlass zum Worte *Sinnspruch* und seine erste Bedeutung sey, sondern das *Sinnliche*. Dieses sinnliche Leben haben auch die ältesten Sinnsprüche der Griechen, z. B. Ἁ κισσὸς μετ᾽ Ἀνθεστήρια „der Epheu nach den Anthesterien“ von dem, was zu

Weisheit der Vorwelt suchte auch durch Dunkelheit bedeutsam zu werden. Daher ward auch das *Räthsel* ein uralter Ausdruck höherer Erkenntniss. Dieser Satz bedarf keines ausführlichen Beweises. Die Form einer ganzen Menge von Orakeln bestätiget ihn, so wie die Dichtung von der Sphinx, die im alten Aegypten ein Symbol göttlicher Weisheit, von den Griechen als Räthselgeberin verewigt ward. Das Morgenland liebt bis auf den heutigen Tag diese Form ausserordentlich [1]. Dass aber auch das alte Griechenland sie ausgebildet hatte, beweiset die Classification, wonach spätere Schriftsteller die Arten derselben mittheilten [2], und bildlich, wie das Räthsel der Griechen in seinem ursprünglichen Wesen war, hatte es auch einen bildlichen Namen. Man nannte es *γρίφος*, ein Binsennetz, weil im Räthsel dem nachdenkenden Verstande ein Netz durch die Rede gestellt wird. Wenn in diesem Worte das Verschlungene angedeutet war, woraus nur der geübte Denker sich herauswindet, so zeigte die andere Benennung, *αἴνιγμα*, die Dunkelheit eines solchen Wortes der Weisheit an [3].

spät geschiehet, und *Μένε βοῦς ποτ᾽ ἐν βοτάνῃ* von dem, was noch gute Weile hat; s. Ammonius ed. Valckenaer p. 8. — [Das alte Griechenland hatte viele Bearbeiter dieser Spruchweisheit, und unter den Sammlern von Sprichwörtern finden wir die berühmtesten Namen. S. jetzt Schneidewini Praefat. ad Paroemiogrr. grr. init.]

1) Den alten Orient betreffend, so erinnere ich nur an die Erzählung des *Josephus* Antiqq. Judaicc. VIII. 5. p. 267. Colon. p. 434 sq. Haverc.: Hiram, König von Tyrus, benutzte das freundschaftliche Verhältniss mit dem Jüdischen Könige Salomo auch dazu, dass er ihm schwere Fragen und Räthsel zusendete (*καὶ σοφίσματα δὲ καὶ λόγους αἰνιγματώδεις διεπέμψατο πρὸς τὸν Σολομῶνα*). Eine Stelle, die ein nicht ungelehrter Griechischer Leser dem Geschichtschreiber zum Vorwurf macht (s. meine Meletematt. I. p. 99.).

2) Clearchus beim Athenaeus X. p. 143. Schweigh. unterscheidet sieben Arten. [S. jetzt J. B. Verraert, Diatriba de Clearcho Solensi p. 57 sqq.]

3) *γρίφος*, latein. *scirpus*, s. Joseph Scaliger ad Varron. de L. L.

Aber so viele Unterscheidungen der sondernde Verstand nachher auch machen mochte, so ziehet doch ursprünglich das *Symbolische* wie ein Grundfaden durch die ganze Spruchweisheit des Alterthums. Sprichwort, Denkspruch, Räthsel, Gnome, eines wie das andere war ein Wort aus dem Buche der Natur, ein Charakter aus ihrer unveränderlichen Bilderschrift. Jener bleibende Habitus der Pflanzenwelt, jener sich immer gleiche Bestand der Thiercharaktere, einer wie der andere ward frühe zum festen Punkte genommen, um darauf einen Grundsatz fürs Leben zu stützen. Dichter, wie Homerus und Kalidasa, machten dadurch die Handlungen und Leidenschaften ihrer Helden anschaulich.

lib. IV. p. 34. conjectan. p. 60. G. J. Vossii Institut. Orat. lib. IV. c. XI. V. p. 203. [vergl. K. O. Müller, Dorier II. p. 392., welcher den Griphus vom dorischen Stamme ableitet.] — αἴνιγμα vid. Etymolog. M. s. v. αἴνιγμα. παραβολή, ἢ ὁ δεινὸς καὶ σκοτεινὸς λόγος. Gell. N. A. XII. 6. *Hygin.* fab. 67. ibique Muncker, wo *carmen* steht. Der verwundernde Ausruf αἶ ist die Wurzel von αἶνος und αἴνιγμα. — Andere unterscheiden γρῖφος als *ernsthaftes* Räthsel der Weisheit von dem *scherzhaften* αἴνιγμα, s. Casaubon. ad Athen. X. cap. 69. Solanus ad Lucian. Vitar. Auct. 14. p. 554 sq. T. I. ed. Hemsterh. (Vol. III. p. 443. Bip.) — Auch über die Definition war schon im Alterthume Streit, so wie unter den Neuern; cf. Athen. l. l. Aristotel. Rhetoric. III. 2. Poëtic. 22. Demetrius de Elocut. §. 102. — Beispiele sinnbildlicher alter Räthsel sind das dem Simson, B. der Richter XIV. 13., das dem Oedipus von der Sphinx gegebene, Apollodor. III. 5. 8.; das Räthsel vom Jahre, das dem Kleobulus zugeschrieben ward, wie denn die sieben Weisen auch Räthselgeber waren, bei Stobaeus Eclog. phys. p. 240. Heer. Mehrere Beispiele von Griphen gibt Eustathius ad Odyss. IX. 366. p. 362. Basil. Andere aus Handschriften habe ich in der 61sten Anmerkung zum Nonnus niedergelegt, und auch über αἴνιγμα und γρῖφος mehrere Nachweisungen gegeben (s. Meletematt. I. p. 85 sq.). — Auch Hermen wurden als Träger von Räthseln gebraucht (eine dergleichen hat Visconti erläutert, Museo Pio-Clement. VI. p. 46.), so wie Hipparchus in Athen Denksprüche für das Volk darauf hatte eingraben lassen. In vielen *altdeutschen* Liedern herrscht der räthselhafte Vortrag gleichfalls. Ein auffallendes Beispiel liefert der *Wartburger Krieg.*

§. 37.

Aber nicht blos zum freien Spiele der Phantasie wurden jene unverlöschlichen Bilder gebraucht, sondern auch zum ernsten Zwecke der Lehre. Ja man kann fragen, wozu am häufigsten? Wenigstens war, dieser letztere Gebrauch, den man davon machte, eben so ursprünglich, und nicht minder als jener in einem dem Menschen natürlichen Drange gegründet. Besonders bei dem Morgenländer, dessen Geist mehr für Anschauungen empfänglich ist, als für Folgerungen und Schlüsse. Die symbolische Lehrart blieb nicht bei gewichtvollen Worten und Sprüchen stehen, sondern frühzeitig erblühete aus gereifter Beobachtung eine vollendetere Form und entfaltete sich zu dem, was nun eigentlich *Aenos* (αἶνος) heisset, oder zu dem sogenannten Apolog [1]). Kein Land der Vorzeit, das zu einiger Bildung gereift war, ermangelte dieser ethischen Dichtart. Von Indien her, über Persien und Palästina, durch Kleinasien hin, bis nach Griechenland und Italien hinüber, umfasst dieser ethische Thierkreis die Welt, und das ihn durchziehende Licht der Weisheit erleuchtet wohlthätig die Völker. Freilich liegt ein jegliches Land unter einem besonderen Himmelszeichen; in *seiner* Natur, in *seinen* Pflanzen und Thiergeschlechtern erblickt es die Sinnbilder für sein Thun und Leben. Den Indischen Lehrern Vishnu-Sarma und Pilpai dienten Sandelbäume und Schakals [2]), um

1) cf. Ammonius p. 8. cf. Scaliger Poëtic. p. 351. Aus der ursprünglichen Bedeutung der *Erzählung* ist nachher die bemerkte für das Wort ἀπόλογος entstanden. Der Deutschen Sprache mangelt eine bestimmte Benennung für diese Art, und man hat sich bald mit dem Worte *Naturfabel*, bald mit *Aesopischer Fabel* beholfen. Am besten behält man das Griechische *Aenos* bei. Das altdeutsche Wort für Fabel überhaupt ist *Beispiel*, d. i. eine den Sinn bekleidende Rede. [Der Französische Uebersetzer beklagt sich hier über eine ähnliche Verlegenheit und greift in der Noth zu dem ihm selbst nicht genügenden Ausdruck *Apologue*.]

2) Im Griechischen heissen diese Thiere θῶες, Aristotel. Hist. Anim. IX. 34. (29. p. 313. ed. Schneider. Vergl. dessen Anmerk. p. 521 sq.

die Gesetze der Sittlichkeit zu versinnlichen. Auch der Hebräer hatte seinen Aenos, und in der bekannten Baumfabel [1]) wird eine für die bürgerliche Gesellschaft wichtige Wahrheit bedeutsam dargestellt. So trug sich das alte Lydien mit einer Fabel, wie einst am Tmolus ein Oelbaum mit einem Lorbeer um den Vorzug gestritten [2]). Es ward nämlich fortan, besonders unter den Griechen, Sitte, durch die an die Spitze solcher Dichtungen gestellte Formel: „*Es sagt der alte Spruch*" [3]), die darin enthaltene Lehre in den dunkelen Hintergrund der fernen Vorzeit zurück zu versetzen, gleichsam an den Anfang der Dinge und in den Stand der Unschuld, worin der

woselbst auch über den Accent.). Jener Indier wird als Verfasser der Hitopadesa genannt. Ein Mehreres darüber in der Einleitung zu den Indischen Religionen. Alle diese Dichtungen beruhen auf dem Grundtriebe des Menschen, sich selbst der ganzen Natur als Folie unterzulegen, und ihr mithin Gedanken und Sprache zu leihen, woran sich in den Griechischen Sagen von der redenden Eiche zu Dodona, von dem Widder des Phrixus, von der redenden Argo, von dem Seher Melampus, der die Würmer sprechen hörte (Apollod. I. 9. 12.), und in der Homerischen Poesie von dem redenden Rosse Xanthus (Iliad. XIX. 407. cf. Heyne daselbst), Spuren in Menge finden. Auf welcher Ansicht nachher Aesopus seinen Aenos erbauete. Das Lebendigmachen des Todten betrachten die Alten schon als Grundzug der Homerischen Poesie, s. Aristotel. Rhetor. III. cap. 11.

1) Buch der Richter IX. 8. Bekannt ist Nathans Fabel II. B. Samuel. 12. Inhaltsreiche Bemerkungen über diese Lehrart der Hebräer in älterer und späterer Zeit macht *C. Vitringa* in seinen Observv. sacrr. cap. XII. p. 209 sqq., wo auch Beispiele gegeben werden.

2) Callimachi Fragmm. Nr. XCIII. p. 461. ed. Ernesti, nach Bentley's Verbesserung, der auch Valckenaer beistimmt. Die Grammatiker führen einen Vers an, der höchstwahrscheinlich zu diesem Aenos gehört: Der Oelbaum spricht:

„unter allen Bäumen bin ich der geringste";

s. die Ausleger zur a. St.

3) *Αἶνός τις ἐστ' ἀρχαῖος ἀνθρώπων ὅδε*, und so wird immer *παλαιὸς αἶνος* und *λόγος ἀρχαῖος* bedeutsam wiederholt. Cf. Valckenaer ad Ammon. I. 3. p. 17.

Mensch, der Gottheit näher, unmittelbar ihre Lehren empfangend, den Irrthümern menschlichen Denkens noch nicht unterworfen war. Die geglaubte Abstammung einer Wahrheit aus der Götterwelt machte sie eindringlicher und kostbarer.

Das alte Griechenland scheint auch in dieser Gattung vorzüglich reich gewesen zu seyn. Die Lehrpoëme in der heroischen Periode, wie die des Pittheus [1]), waren gewiss häufig in diesem symbolischen Charakter gefasst, und wenn man auch nur sehr uneigentlich dem Homerus diese Dichtart zuschrieb, der ja in dem hellen Spiegel des Epos keineswegs in didaktischer Absicht die Thiere darstellte, so hatte doch Hesiodus in den Hauslehren durch seine Fabel vom Habicht und von der Nachtigall ein grosses Beispiel gegeben, dem auch die älteren Lyriker folgten, wie Archiolochus, dessen Fabeln sehr berühmt waren, und Stesichorus durch seinen Apolog vom Pferde und vom Menschen, wodurch eine politische Maxime anschaulich gemacht ward, wie in der bekannten Dichtung des Römers Menenius Agrippa. In allen diesen Apologen ward auf die Symbole in der sichtbaren Schöpfung hingewiesen. Dadurch unterschieden sie sich von der *Parabel*, die einen erdichteten Fall aus dem Menschenleben zur Darstellung einer wichtigen Lehre wählt [2]), und noch mehr vom *Exempel* (*παράδειγμα*), welches letztere aus der wirklichen Geschichte einen ähnlichen Fall zur Bestätigung sucht. Keines von beiden hat jene Nothwendigkeit, die dem Aenos eigen ist. Das Beispiel erläutert, aber es zwingt

1) Plutarchus im Theseus Tom. I. cap. 3. p. 3. Hutten. p. 8. Leopold. Ueber das Folgende vergl. Hesiodi Ἐργ. 202 — 211. — *Huschke* de fabulis Archilochi in Matthiae Miscell. phil. I. Aristotelis Rhetoric. II. 20. von Stesichorus. Vom Menenius erzählt Livius II. 32.

2) Ein Beispiel gibt Aristoteles Rhetor. II. 20. und eine grosse Fülle derselben das N. T., da Christus diese alte Lehrart Palästina's zu seiner Absicht tauglich fand, nach der Bemerkung des Hieronymus ad Evang. Matth. XVIII. Die Definition der παραβολή wird übrigens bald weiter, bald enger gefasst.

nicht. Eine Parabel macht wahrscheinlich, gibt aber keine überzeugende Gewissheit. Dort wie hier wird ein Factum als möglich vorausgesetzt [1]).

Und jetzt, nachdem wir den symbolischen Lehrkreis des Alterthums überblickt haben, können wir fragen, wie sich Symbol und Aenos zu einander verhalten. Beide congruiren sichtbar in der Wichtigkeit der Wahrheit, die sie darstellen. So wenig das Symbol dem Unbedeutenden dienet, so muss es auch ein wichtiger Anlass seyn, wobei ein Aenos erfunden wird. Beide stützen sich auch auf das Beharrliche in der Natur, und machen durch den Habitus von Pflanzen, Thieren u. dgl. einen Begriff eindringlich. Sie unterscheiden sich jedoch in ihrer Form und im Inhalt. In der Form: der Aenos hat nicht jene momentane Totalität, die wir dem Symbol zueigneten; er liebt vielmehr Entfaltung in successiver Folge. Er leitet mehr zum Naturbilde hin, als dass er selbst als solches hervorträte. Dem Inhalte nach weichen sie im Folgenden von einander ab. Die Wahrheit des Aenos ist eine praktische Lehre, gewöhnlich eine ethische. Das Symbol hat auch seine

1) *Storr* de Parabolis Christi §. 2. *Herder* Zerstreute Blätter III. 165. Auf die Ständigkeit des Thiercharakters hat schon *Lessing* (Ueber die Fabel p. 181 sqq.) aufmerksam gemacht. Nach Herder ist der Aenos, wie ich ihn nach Scaligers Vorgang nenne, eine Dichtung, die für einen gegebenen Fall des menschlichen Lebens in einem andern congruenten Falle einen Erfahrungssatz oder eine Lehre nach *innerer Nothwendigkeit* derselben so anschaulich macht, dass die Seele nicht etwa nur überredet, sondern kraft der vorgestellten Wahrheit selbst sinnlich überzeugt werde. — Die Parabeln des Orients nähern sich dem Aenos schon mehr durch die in ihnen herrschende naive Bildlichkeit. Man erinnere sich an die Parabeln Christi vom Feigenbaum, vom Säemann, vom guten Hirten u. s. w., denn alle tragen diesen Charakter. Auch der älteste Griechische Geschichtschreiber hat uns dergleichen Reste orientalischer Beredtsamkeit aufbehalten. Dieser Art ist die Parabel des Cyrus vom Flötenspieler und von den Fischen, Herodot. I. 141. Jeder Grieche kannte die Parabeln der sieben Weisen. Die altdeutsche Literatur weiss von Parabeln der sieben weisen Meister.

Wahrheit, es ist aber nicht gerade eine ethische. Es ist oft eine tiefe Wahrheit, ein Geheimniss des Denkens und des Glaubens, ein Geheimniss der Natur. Daher auch der Aenos jene Tiefe nicht hat, die dem Symbol eigen ist. Mit einem Worte: der Aenos in seiner alten Naturform könnte vielleicht ein ethisch gewendetes und erweitertes Symbol heissen.

§. 38.

Nun ist noch der *Mythus* zu betrachten, sowohl an sich, als in seinem Verhältniss zu den andern bildlichen Arten. Vorerst von seiner Genesis. Wer vermöchte aber wohl die unzähligen Anlässe aufzuzählen, die ihm das Daseyn geben, besonders wenn die eigentliche Heldensage mit in Anschlag kommt? Ist einmal der gebildetere Fremdling, dem es gelang, unter wilden Stämmen den Samen ausländischer Cultur auszustreuen, oder das durch körperliche und geistige Eigenschaften ausgezeichnete Stammhaupt selbst, ein Göttersohn genannt worden, und sind einmal zum Andenken jener Wohlthaten Feste angeordnet, so kennet auch fernerhin die Dankbarkeit und Bewunderung keine Gränzen mehr, und die Alles ergreifende Stammsage schreitet ins Unendliche fort. Es werden Trieteriden, Penteriden und Jahresfeste gestiftet, um das Denkwürdige nicht untergehen zu lassen. Bildwerke, Aufzüge, scenische Gewänder und mimische Handlungen müssen die Feierlichkeit der Zeit und des Ortes verherrlichen helfen. Formeln erst, dann Invocationen und Lieder, melden den Anlass und preisen den Gegenstand des Festes. So ist der Inhalt der Sage, als Vorläuferin der Historie, gegeben. Die Sage, so wie das in regelmässiger Ordnung wiederkehrende Fest selber, vertraten noch die Stelle geschriebener Annalen. Der physischen Anlässe sind vielleicht noch mehrere, als der historischen. Bald gibt der hervorstechende Charakter eines Thieres, oder die ihm beigelegte ausserordentliche Kraft, einer Sage das Daseyn [1]), bald ist es die ausdrucksvolle Gestalt,

1) Ein Beispiel mag hier die Stelle einer ganzen Menge vertreten.

oder die vom Gewöhnlichen abweichende Eigenschaft eines Naturkörpers, der die Blicke der Menschen auf sich ziehet[1]); und die versuchte Erklärung pflanzt sich dann als ein eben so sprechender Mythus fort. Noch mehr erregten die verborgenen Kräfte der Natur die dichtende Phantasie. Ihr geheimes Wirken und Bilden und ihr lebendiger, alle Wesen durchdringender Odem musste um so mehr zum Nachdenken locken, je mehr dieser frühere Naturmensch ihren unmittelbarsten Einwirkungen hingegeben war. Und äusserste sich dieses Nachdenken, wie es denn nicht anders konnte, bildlich, so war damit eine Menge von Erzählungen gegeben, worin ein physisches Element oder ein merkwürdiges Naturphänomen als handelnde Person thätig erschien. Feld und Wald, Gebirge, Flüsse und Grotten wurden nun zum Schauplatze von Begebenheiten und Handlungen jener Naturwesen und ihrer Söhne, jener verherrlichten Helden, gemacht. Die Sprache selbst wird eine fruchtbare Mutter von Göttern und Helden. Bildlich

Der bei Mantinea vorbeifliessende Fluss hiess *Ophis*, die Schlange, *weil einst eine Schlange den Einwohnern bei der Niederlassung zur Führerin gedient hatte.* Pausan. Arcad. cap. 8. §. 3.

1) Der Myrtenbaum zu Troezen mit durchlöcherten Blättern. Die hoffnungslose Phaedra hatte sie mit ihren Nadeln durchstochen. Pausan. Attica XXII. 2. Der Wunderfels am Sipylus, der, in einiger Entfernung gesehen, einer gebückten, weinenden Frau ähnlich war. Es war die verwandelte Niobe. Ibid. XXI. 5. Der krummgebogene Oelbaum in Argolis. Herakles hatte ihn so gebogen zum Gränzzeichen für das Land der Asinäer. Corinthiac. XXVIII. 2. [Was das zweite Beispiel betrifft, so wird jetzt wohl Jeder, der dem *Nachtrag* zum 4ten Theil dieser 3ten Ausgabe über *Demeter Herkyna* und die *Sipylenische Mutter* mit Nachdenken gefolgt ist, von selbst zu der Ansicht gekommen seyn, dass die so mannichfaltig behandelte Sage von der *Niobe* und den *Niobiden* (s. Xanthi Lydi Fragg. mit meinen Anmerkungen p. 189—191. und jetzt die fleissig gearbeitete Schrift: De fabula quae de Niobe eiusque liberis agit, scrips. *C. E. J. Burmeister*, Vismar. 1836.) ihrem Ursprunge nach auf derselben physisch-tellurischen Grundlage beruhe, wie die lydische Sage von Pelops.]

und sinnbildlich, wie sie war, musste sie unter einem andern Volke und in einiger Zeitferne oft ein sehr fremdartiges Ansehen erhalten, und das Missverstandene ward in einem erklärenden Mythus ausgeprägt. So ward etwa die elfenbeinerne Schulter des Pelops, ursprünglich nur ein lobpreisendes Epitheton, in eine seltsame Sage von der Frevelthat des Tantalus umgedeutet; und Pindarus, der jene mit seinen würdigern Begriffen von der Gottheit nicht zu vereinigen weiss, sucht diesem Sinne auf eine Art auszuweichen, die hinlänglich zeigt, dass zu seiner Zeit schon der Schlüssel zur wahren Erklärung derselben verloren war [1]). Hatten vielleicht bildliche Ausdrücke alter Griechischer Lieder dieses Schicksal, wie viel mehr musste das Fremde dem Missverstehen unterliegen. Besonders aus der Hülle des Symbols und der Verschlossenheit der Hieroglyphe ist erweisslich eine ganze Schaar von Sagen ausgegangen. Vorzüglich die orientalische Denkart, in Berührung gesetzt mit dem beweglichen Geiste der Griechen, brachte viel Mythisches hervor. Vor allen andern die hieroglyphische Architectur und Sculptur des Aegypters, aus denen der witzige Grieche mit dem Zauberstabe seiner Phantasie eine ganze Reihe von Fabeln hervorrief. Das schweigende Standbild genügte ihm nicht, er liebte mehr die geschwätzige, ausführliche Sage; und wenn auch, wie sich denn nicht leugnen lässt, der Aegyptische Volksunterricht grossentheils sehr mythisch war [2]), so musste eben desswegen der in einer andern Welt lebenden Priesterschaft der Grieche mit seinen vielen Göttern und Heldenmythen sehr unmündig erscheinen. Immer und im Ganzen blieb jenes Volk in seinen höheren Repräsen-

1) [Dass ich diese Meinung vom Pelops-Mythus aus triftigen Gründen jetzt aufgegeben, wird man aus dem, am Schluss der vorhergehenden Anmerkung angeführten *Nachtrag* ersehen.]

2) [Ein sprechendes Beispiel einer aus hieroglyphischer Schrift und Festfeier herausgebildeten demotischen Legende liefert die Erzählung vom Pharao Mykerinos und seiner Tochter. S. jetzt II. 1. p. 263 — 267. 3ter Ausgabe.]

tanten dem Symbolischen getreu, Griechenland aber ward frühzeitig der Mythen fruchtbare Mutter [1]. Wollten wir diesen Hang, das Hieroglyphische und Symbolische in eine Sage umzusetzen, in allen seinen Richtungen verfolgen, so wäre diess Stoff zu einer eigenen inhaltsreichen Untersuchung. Hier mögen uns einige Beispiele genügen. Der Nilkrug des Aegypters, den man mit einem Menschenkopfe verband, und mit Schlangen an den Henkeln verzierte, musste in seiner auffallenden Gestalt die Neugier des Griechen reizen. Die Bedeutung dieses beim Geheimdienste der Isis gebräuchlichen Gefässes ward natürlich in dem damit verbundenen Unterrichte erklärt. Wenig bekümmert um solche Erklärung wusste der Griechische Witz Rath zu schaffen. Das Symbol ward in das Denkbild eines Griechischen Heros umgedeutet, und, mit der Trojanischen Heldensage verbunden, musste es einem ausführlichen Mythus zur Stütze dienen. Dass dieses Sinnbild zuweilen unter andern Modificationen erschien, und, mit der Lampe des Anubis verbunden, nationale Vorstellungen von den Elementen versinnlichte, störte ihn auch nicht. Vielmehr ward eine neue Sage erfunden, um auch hierauf keine Antwort schuldig zu bleiben. Die seltsame Erzählung von dem Kretischen Minotaurus hat keinen andern Ursprung. Auch hier ging die ursprüngliche Bedeutung eines uralten physischen Symbols verloren, und der geschäftige Verstand des Griechen spann eine lange Geschichte aus, die in der Rohheit ihres Geistes beweiset, wie frühe schon aus jenen Anlässen Mythen entstanden. So gab also nicht blos die bedeutsame redende Natur, sondern auch die Geschichte und die sinnbildlich lehrende Vorwelt selbst, dem menschlichen Geiste einen unerschöpflichen Stoff zu unzähligen Sagen und Ueberlieferungen, wovon hier in der Kürze nur das Auffallendste angedeutet werden konnte.

1) Μυθοτόκος Ἑλλάς.

§. 39.

Es zertheilt sich mithin der Mythus, seinem Inhalte nach, in zwei Hauptsätze. Er enthält entweder alte Begebenheiten, und in so fern heisst er *Sage* [1]), oder alten Glauben und alte Lehre, und wir nennen ihn mit einem Worte, das der genauere Sprachgebrauch einzig dieser Gattung vorbehalten möchte: *Ueberlieferung*. Der alte epische Gesang schied bereits diese zwei Arten, wie in folgender Stelle der Theogonie geschieht, wenn sie auch nicht von dem Dichter des Uebrigen herrühren sollte:

„die löblichen Thaten der Vorwelt
und die Götter auf seligen Höh'n des Olympus" [2]).

Dass jedes dieser beiden Elemente ein Vielartiges enthält, bedarf kaum einer besondern Bemerkung. Wir beschränken uns daher auf Andeutung des Wesentlichsten [3]). Zuvörderst der historische Ast breitet sich in verschiedene Zweige aus: Sagen aus der Fremde, die Begebenheiten der Asiatischen Vorzeit, die Wunder des Auslandes, besonders des Wunderlandes Aegypten, Schiffersagen und Berichte von andern Reisenden. Oder sie meldet einheimische Ereignisse, die Wanderungen des eigenen Stammes, die Anpflanzung einer Gegend, die Gründung einer Stadt, die Thaten eines Stammfürsten und die merkwürdigen Ereignisse alter Königshäuser. Dasselbe gilt von dem andern Elemente. Auch hier sind wesentliche Bestandtheile zu unterscheiden, die man sehr unbequem unter dem Namen Philosopheme zusammen zu fassen suchte.

1) Sprechender ist der Griechische Ausdruck πατροπαράδοτα, dessen sich Strabo und Dionysius von Halicarnass Antiqq. Rom. lib. V. cap. 48. bedienen.

2) Hesiodi Theogon. 100 sq. nach Voss.

3) Man hat den Sinn des Mythus bald in acht Unterarten zerlegt, wie Kircher, bald hat man sich auf einen dreifachen Sinn beschränkt, den physischen, ethischen und politischen, wie Coel. Rhodiginus Lectt. antiqq. lib. X. c. 6. p. 445. (Paris 1517. fol.)

Passender wäre noch der Ausdruck Theologumene oder richtiger *Theomythien* gewesen, da ja bekanntlich der ganze Inbegriff des gesammten Glaubens und Wissens bei den ältesten Völkern im Schoosse der Religion lag. *Wir*, auf unserm Standpunkte, unterscheiden auch hier verschiedene Zweige. Vorerst diejenigen Ueberzeugungen, die sich auf Mensch, Natur und Gott, als die Gegenstände des heiligen Glaubens, bezogen, theologische Mythen im engeren Sinne; sodann die bestimmt ethischen Sätze, die den ganzen Inhalt einiger Mythen erschöpfen; ferner bestimmt physikalische Traditionen, worin alte Natur- und insbesondere Sterkunde liegt; endlich solche Mythen, die ein bereits geübteres Denken verrathen, und worin Speculationen alter Weisheit versinnlicht sind, die im engeren Sinne Philosopheme heissen können, wiewohl auch hierbei, wie bei allen andern Ueberlieferungen, sich der religiöse Mittelpunkt nicht verkennen lässt, worauf sich alles Ahnen und Wissen der Vorwelt bezog.

§. 40.

So viel von dem Inhalte. So rein und so scharf begränzt erscheint er jedoch selten. Der Mythus ist wild gewachsen, die Natur aber trennet und unterscheidet nicht, wie der Begriff und die Reflexion sondern und unterscheiden. Sie wirket und bildet in fliessenden Uebergängen. Daher durchdringen jene mythischen Elemente eines das andere, im Grossen wie im Kleinen. Jene Aeste und Zweige haben ihre Verastungen und Verzweigungen, und das Ganze stehet vor uns als ein einziger grosser Baum, aus Einer Wurzel erwachsen, aber nach allen Seiten hin verbreitet mit unzähligen Blättern, Blüthen und Früchten. Denn zuvörderst die Sage erscheinet fast nie rein, als eigentlich historische Meldung. Fast niemals ist das Factum unvermischt im Munde des Volkes fortgepflanzt worden, und zwar aus tausend Ursachen. Es waren ja Feste und religiöse Gebräuche, die, wie oben bemerkt, vorzüglich die Sage erzeugten. Festliche Gemüthsstimmung und reli-

giöse Gefühle mussten demnach im Ausdrucke derselben widerstrahlen. Solche Gefühle aber beschränken sich nicht im engen Kreise der Wirklichkeit, sondern suchen allenthalben das Schrankenlose und Ungemeine. Auch ist es schon an sich die Art der jugendlichen Phantasie eines frischen, kräftigen Naturmenschen, ins Ungewöhnliche hinüber zu gehen, und den Ueberfluss der vollen Kraft in freien Dichtungen auszugiessen. Rührt aber die erzählte Begebenheit aus der Fremde her, so muss auf den früheren Stufen der Cultur die ihnen eigene geschlossene Nationalität ein Hinderniss werden, die Wahrheit rein aufzufassen und rein wiederzugeben. Je markirter ein Volkscharakter ist, desto leichter wird er eine fremde Sage durch einheimische Zusätze entstellen. Die Ehre des Stammes hat auch eine Stimme, und der vaterländische Stolz, der die Heimath als den Mittelpunkt aller Dinge betrachtet, gibt unvermerkt der Erzählung Ton und Farbe. Aus diesen und ähnlichen Gründen erscheinet also das Factum in der Sage mythisch gewendet und colorirt [1]). Diess geschieht entweder so, dass die zwei Hauptelemente alles Mythus, alte Begebenheit und alter Glaube, im Ganzen und in Masse mit einander vermischt werden. Bald bildet das Factische die Grundlage, und das Religiöse ist hinzugethan, bald ist das Göttliche in den Kreis der menschlichen Ereignisse herabgezogen. Auf diese Weise wird bald das Eine bald das Andere als mythischer Zusatz hinzugethan [2]). So erscheinen auch die einzelnen Zweige jener zwei Hauptäste vielfältig in einander verwachsen. Da ist bald ein physikalischer Mythus mit einer Stammsage gepaart, einn Naturbegebenheit mit dem Schicksale des Volkes, bald eine astronomische Lehre mit der Heldensage, und zwar so, dass man entweder den Heros unter die Sterne versetzte, um ihn im Sternbilde zu verewigen, oder die Priester hüllten eine astronomische Wahrheit in

1) *πατροπαράδοτα μεμυθευμένα.*

2) Welches Strabo lib. I. p. 27. Alm. *προςμυθευόμενα* nennt.

das Gewand einer alten Begebenheit, und knüpften bürgerliche Zeitabtheilungen und Feste daran. Bald wird ein ethischer Satz mit einem Schiffermährchen verbunden, wie z. B. in der Odyssee, nach der Erklärung der Alten, eine gefabelte Zauberinsel zur Versinnlichung einer sittlichen Lehre diente. Mit Einem Worte, es finden in diesen Verhältnissen der mythischen Elemente die mannichfaltigsten Combinationen und Proportionen statt.

§. 41.

Wir erörtern nun *den Charakter des Mythus, seinen Stufengang und sein Verhältniss zum Symbol und andern Hauptarten des Ikonismus.* Im Symbol nimmt ein allgemeiner Begriff das irdische Gewand an, und tritt als Bild bedeutsam vor das Auge unseres Geistes. Im Mythus äussert die erfüllte Seele ihr Ahnen oder Wissen in einem lebendigen Worte. Es ist auch ein Bild, aber ein solches, das auf einem andern Wege, durch das Ohr, zum inneren Sinne gelanget. Ursprünglich weichen Bild und Wort nicht von einander ab, sondern, auf einer Wurzel gewachsen, waren sie innig gegattet und durchdrangen sich gegenseitig. Mochte ein Gedanke zuerst als Bild ausgeprägt seyn, oder als Wort gesprochen, er hielt sich einmal wie das anderemal in der sinnlichsten Anschaulichkeit. Beharrliche Bildlichkeit ist der Grundcharakter der ältesten Satzungen, der Glaubenssätze und der Gebote. Merken wir aber auf den Geist der ältesten Mythen, so müssen wir noch weiter gehen und behaupten, dass, wo nicht die meisten, doch ausserordentlich viele ursprünglich nichts als *ausgesprochene Symbole* sind. Die priesterliche Deutung, der Ausspruch eines Exegeten über eines Symbols Sinn und Absicht, gab ohne Zweifel vielen Mythen zuerst das Daseyn. Welchen Charakter musste ein solcher ältester Mythus haben? Keinen andern als den des Symbols selber, nur natürlich in der Verwandlung, die die Rede mit sich brachte. Ursprünglich also musste er als blosse Formel oder Satzung und gedrungene Meldung erscheinen; wie denn die von den Griechen hier und

da gegebenen Erklärungen alter Hieroglyphen nichts anderes als Formeln sind. Trocken, abgebrochen und hart, erinnerte dieser älteste Mythus mehr an das Bildwerk, dessen Wesen das Beharrliche im Raume ist, als an das Fortschreitende der Sprache und Rede. Nicht blos aber durch das Bildliche und Kurze verrieth der Mythus seinen Ursprung aus dem Symbol, sondern auch durch das Gewicht und durch die Tiefe seines Inhalts. Das Unbegränzte zu umfassen und das Unergründliche zu ergründen, war sein angebornes Streben. Wie das Symbol wollte er vor Allem recht bedeutsam seyn, oder doch so viel möglich das Göttliche einer höchsten Idee zur unmittelbaren Anschauung bringen. Daher denn eben in dieser Bedeutsamkeit auch das Seltsame seines Wesens und das Dunkele seines Ausdrucks. Man glaube nicht, dass dieser Charakter nur den theologischen und mystischen Mythus auszeichne. Selbst die historische Sage kann ihn nicht ganz verleugnen. Auch der älteste Heldenmythus setzt sich in gedrungener Kürze und gleichsam als ein festgegründetes Standbild hin, und spricht durch seinen leiblichen Ausdruck fast mehr zum Auge als zum Ohre. Die Heldenthat ist an sich anschaulich, aber auch die Motive des Handelns und die Bewegungen des Gemüths drängen sich hier in einem äusserlichen Bilde zum Sinne. Der Heldencharakter wird zum Thiere, und jeder Zug des ersteren wird in dem Thun und in der Art des letzteren vor Augen gestellt. Daher auch der symbolische Orient in den Sprüchen der Propheten die Nationen als Thiere erscheinen lässt, und die Gedichte des Homerus enthalten ja eine ganze Bilderreihe solcher versinnlichten Charaktere. Diese Mythen des ältesten Styls gleichen den Sesostrischen Sculpturen an den Tempelwänden, wo im Heldenkampfe der hellcolorirte Sieger den schwarzen Flüchtling zu Boden tritt. So liebt auch die alte Heldensage grelle Farbengebung und das Plastische, befestigt auf der Fläche des Steines.

Aber gerade die Heldenhandlung führet den Mythus weiter, und löset ihn gleichsam ab von dem steinernen Grunde. Zuerst versuchet der Gesang die ausgezeichnete That aus ihren Anlässen herzuleiten, und in allen ihren Momenten nach der Folge vorzustellen. Es ist nicht mehr der imposante Moment, der im kurzen bildlichen Worte erscheint: der ganze Fortschritt wird in *allen* anschaulichen Momenten sichtbar. Der Gesang lernet sich immer menschlicher beschränken, und in dieses Maass füget sich auch die Sage. Das Darstellbare wird immer schärfer von dem Ueberschwenglichen abgesondert, der verfeinerte Sinn wird ausschliessend Richter, das Epos gelanget als gemessene Darstellung des Fortschreitenden zu seiner Vollendung, und der Mythus wird von diesem poetischen Wesen ganz und gar durchdrungen. In dieser Entwickelung entfernet sich die Sage immer mehr von dem ruhenden Symbol, und nahet sich gänzlich der Erzählung und dem schreitenden Liede. Verlieret jetzt das Historische in ihr die grelle Colorirung und wird in sanfterer Färbung gefälliger für den Sinn, so verzichtet aber auch das Theologische fast ganz auf die Bedeutung seines Inhalts. Auf dieser Stufe ist der Mythus dem Schönen befreundet, aber entkleidet von seiner alten mystischen Würde. Wie im Epos, herrschet in ihm das Historische vor [1]), und so wie dieses strebet, die Heldenhandlung auf den Gipfel einer sinnlich schönen Erscheinung zu erheben, so verlieret der ihm dienende Mythus seine geheime Bedeutsamkeit gänzlich.

Hiermit sind nur die beiden Endpunkte bezeichnet, auf denen die Mythik der Alten, und namentlich der Griechen, erscheinet. Dass eine Reihe von Zwischenstufen hier mitten

1) Wie denn die alten Kunstlehrer das Historische der Poesie als wesentlich zuschrieben, Diomedes Scholiast. in Dionys. Thrac. in Villoison. Anecdot. gr. II. p. 172. not. 1. Auch erinnere man sich, was Aristoteles Poetic. VI. 8. vom μῦθος, als poetischer Erfindung einer Fabel, sagt. Worüber ich in den Briefen über Homer p. 126 sq. ein Mehreres bemerkt habe.

inne liegt, ergibt sich von selbst. Auch spricht selten ein Mythus einen der bezeichneten Hauptcharaktere so ganz entschieden aus. Denn auch in seiner alten symbolischen Form verräth sich doch schon eine Hinneigung zur Sage, und hinwieder vermag doch auch manche vom Epos ganz durchdrungene Ueberlieferung, wie wir sogleich aus Homerischen Beispielen sehen werden, selten so ganz von der Art zu lassen, dass sie nicht Spuren alter hoher Bedeutung an sich trüge.

Der Werth des Mythus und seine Vollkommenheit wird anders auf dem Standpunkte der Theologie und Philosophie, anders auf dem rein poetischen erscheinen. Die Poesie, der Bedeutsamkeit nicht achtend, will ihn lieber in seiner vollen Schönheit sehen. Die religiöse Betrachtungsart beklagt es, dass durch die poetische Mythik der Griechen der höchste Ernst grauer Vorzeit in ein freies Spiel der Phantasie ausgeartet, oder dass das geheimnissvolle Wesen des grossen Weltgeistes in einen leichten Hauch aufgelöset worden, der die Flöten der Griechen erfüllet [1]).

§. 42.

So war mithin der Mythus ein blosses Mittel der Ergözzung geworden. Hierin erkannte auch der helle Verstand der Alten seinen Hauptunterschied vom Aenos. Letzterer diente der blossen Belustigung nie, sondern seine Endabsicht war immer ethisch. Daher war er auch in einer Demegorie (Rede in öffentlicher Versammlung) zulässig, wovon dagegen

1) Durch dieses Bild bezeichnete Baco glücklich die Unbedeutsamkeit der poetischen Sage der Griechen, de Augmm. Scientt. lib. II. cap. 13. Fabulae mythologicae videntur esse instar tenuis cujusdam aurae, quae ex traditionibus nationum magis antiquarum in Graecorum fistulas inciderunt. In den Kreuzzügen des Philologen ist dasselbe Bild copirt p. 185. [An einem andern Orte, de sapientia Veterum p. 1247., sagt derselbe Baco: „Non me latet, quam versatilis materia sit fabula, ut huc illuc trahi, imo et duci possit.“]

der Mythus ausgeschlossen blieb [1]). Ingleichen kündigte der Aenos seine praktische Bestimmung schon frühzeitig durch die Wahl der Prosa an, in welcher schon einer der ältesten Meister dieser Gattung, Aesopus, ihn vorgetragen hatte, in einem ähnlichen Sinne, wie später Sophron und Xenarchus ihre Mimen auch in Prosa gedichtet hatten, weil sie unmittelbar in die Wahrheit des Lebens praktisch eingreifen wollten.

Der Mythus hingegen verliess den niederen Boden der Wirklichkeit, erhob sich mit dem Rhythmus der Poesie, und ward auf der tragischen Bühne das Mittel idealischer Schöpfungen. Wenn ihm aber auch praktische Zwecke der unmittelbaren Belehrung und Besserung an sich fremd waren, so hatte er doch schon im Epos, selbst unter leichtfertigen Bildern, wie in der Erzählung von Ares und Aphrodite, tiefe Geheimnisse der Natur angedeutet. Wir dürfen uns daher nicht wundern, dass auch Plato die höchsten Resultate seines Philosophirens im Mythus niederzulegen liebte, wie z. B. im Kritias, im Timäus, im Gastmahl, im Phädon und in den Büchern von der Republik. „Hier berührte die höchste Wahrheit die mythische Dichtung“ [2]), und ein Bewunderer jenes Philosophen sagte später davon: „Plato habe in Mythen manch ernstes Wort gesprochen“ [3]). In diesem philosophischen

1) Aristotel. Rhetor. II. cap. 20.

2) Worte des Plutarchus de genio Socratis p. 589. F.

3) Worte des Kaisers Julianus, s. dessen Caesares init. [Hierher gehört jetzt folgende Vergleichung der Methode platonischer Philosophen beim Olympiodorus im 2ten Commentar über Plato's Phaedon (excerpirt von Cousin im Journal des Savants 1835. p. 142.): „Einige, heisst es dort, ziehen die Philosophie vor, wie Plotinos, Porphyrios und viele andere Philosophen; Andere aber die Hieratik (ἱερατικήν, d. i. das religiös-priesterliche Wissen und Lehren), wie Jamblichos, Syrianos und Proklos und alle Hieratiker. *Platon* aber, erwägend dass von beiden Seiten viele Hilfsmittel geboten werden, verschmolz sie in eine einzige Wahrheit.“ — Ein Beispiel des priesterlichen Vortrags haben wir an den

Gebrauche des Mythischen vertritt die Sage die Stelle des discursiven Vortrags. Beide haben Fortschritt und successive Darstellung. Nur wirken dort Verstand und Vernunft in einer Reihe gegliederter Schlüsse; hier stellt die Vernunft und der Sinn dar in einer Folge anschaulicher Handlungen.

§. 43.

Dass nun der Mythus in seiner ältesten Form, durch gedrungene Kürze und momentane Totalität seiner Wirkung, sich noch getreuer an das Symbol anschliesse, und allmählig erst, abgewendet von ihm, sich in das Fliessende auflöse, davon werden uns einige Beispiele überzeugen. Die Homerische Poesie liefert deren mehrere. Das erste sey die Reise der Götter zum Oceanus.

„Zeus ging gestern zum Mahl der unsträflichen Aethiopen
An des Okeanos Fluth; und die Himmlischen folgten ihm alle.
Aber am zwölften Tag, dann kehret er heim zum Olympos“ [1]).

Welche Auslegung man auch dieser vielbehandelten Stelle geben mag, in welcher Einige einen astronomischen Satz von den zwölf Zeichen des Thierkreises und den zwölf als Götter gedachten Monaten der Aegyptier, Andere eine Anspielung auf die zwölf Zusatztage des alten Aegyptischen Jahres, noch Andere eine Erwähnung des zwölftägigen Jahresfestes zu Diospolis haben finden wollen: so viel ist gewiss, dass wir in diesen Versen die Deutung einer Hieroglyphe oder

hieratischen Hymnen des Proclus, z. B. an Hekate und Ianus, an Athena Polymetis; dagegen verfährt derselbe in seinen theologischen Elementen und in andern Schriften streng philosophisch; wie denn jene [einseitige Unterscheidung nur Platon's wegen hier angeführt worden.]

1) Iliad. I. 423 sqq. Vossischer Uebersetzung. Cf. Iliad. XXIII. 205. Odyss. I. 23.

eines symbolischen Bildwerks besitzen. Diess hatten bereits die Griechischen Leser des Homerus eingesehen [1]).

Als eine kurze, abgebrochene Meldung von dem, was auf einem alten Thierkreise oder in einer Hieroglyphe dem Auge erschien, spricht uns auch die ganze Stelle an, so wie die beiden andern so eben bemerkten. Sie halten sich in kurzer Anzeige des Bildlichen im Raume, und sind nichts weiter als ein abgebrochenes Hinweisen auf das Relief, das die Thiere des Zodiakus oder den über den Nil fahrenden Kahn mit den Bildern alter Göttergestalten wiess.

Die berühmte Stelle von der goldenen Kette des Zeus [2]) trägt, obgleich schon mehr ausgeführt, denselben Charakter ältester Bildersprache, und zeichnet sich zugleich schon weit mehr durch eine tiefe Bedeutsamkeit aus. Wir wollen etwas dabei verweilen, da sie so ganz deutlich den Uebergang vom gehaltvollen theologischen Mythus zum bedeutungslosen epischen zeigt. Schon die Alten fanden ein bildliches Philosophem darin, nur trennten sie sich in dessen Deutung. Plato fand ein Bild der Sonne, die Stoiker bezogen es auf ihre Weltseele und auf die bindende Gewalt des Schicksals. Andere erkannten darin das System der kosmischen Stufenfolge und der Abhängigkeit aller Dinge von einem höchsten Wesen. Die grosse Bedeutung der Idee von der Alles durchdringenden und bindenden Weltseele im System der Ionischen Philosophen ist bekannt; und dass der alte Orient diese Idee durch körperliche Symbole zu verwirklichen bemüht gewesen, lässt sich aus seiner ganzen Denkart vermuthen. Ein willkommenes Beispiel einer charakteristischen morgenländischen Aus-

1) s. Villoisonii et Wassenbergii Scholiast. ad h. l.

2) Iliad. VIII. 18 sqq. Die Stellen der Griechischen Erklärer hat *Heyne* nachgewiesen, womit man noch Stobaei Serm. II. 2. tit. 82. und *Gataker* ad Antonin. VII. 9. p. 209. (ed. fol. Traject. ad Rhen. 1697.) vergleichen kann. Das Bild von der Kette in Beziehung auf Schicksal liebten die Stoiker sehr. [S. jetzt Annott. in Plotin. III. 1. p. 134. 138. ed. Oxon.]

prägung dieser Idee gibt uns jetzt die eben so bedeutsame als schöne Stelle eines Indischen Gedichts.

Krishna, oder Vishnu in seiner achten Menschwerdung, unter dem Namen Bhogovan, tröstet einen Helden durch die Lehre von der unwandelbaren, ewigen Einheit, und spricht unter andern:

„Doch ein andres als diess, höh'res Wesen an mir erkenne du,
Was die Ird'schen belebt, Orjun! auch die Welt hier erhält und trägt,
Diess ist die Mutter der Dinge, aller zusammt, das glaube, Freund!
Ich bin des ganzen Weltenalls Ursprung, so wie Vernichtung auch.
Ausser mir gibt es ein anderes höheres nirgends mehr, o Freund!
An mir hängt dieses All vereint, wie an der Schnur der Perlen Zahl" [1]).

Hier ist das grosse Philosophem in einem einzigen Verse ausgesprochen, der als ein wörtliches getreues Abbild eines symbolischen Urbildes, bedeutsam wie dieses selber, zu uns spricht, und dessen vollkommene Congruenz mit dem *Sinne* der Homerischen Stelle Niemand verkennen wird. Hier sehen wir also *Idee*, *Symbol* und *Wort* in vollkommenem Einklange. Vielleicht hatte in dem älteren Spruche eines religiösen Sängers sich die goldene Kette des Zeus eben so getreu abgespiegelt. Wir bezeichnen diesen Fall als die erste Stufe. Auf einer zweiten hatte ein anderer Dichter das philosophische Symbol in ein *Factum* umgebildet. Nun war es ein kurzer Mythus: Zeus hat alle Grundkräfte und Körper des

1) Aus dem Bhogovotgita, übersetzt von *Fr. Schlegel*, *über die Sprache und Weisheit der Inder* p. 303. [Das Genauere vergl. jetzt im Capitel von den Indischen Religionen I, 3. p. 443 sqq. und 543 sqq. 3ter Ausgabe.]

Weltalls an einer goldenen Kette am Olympus befestigt. Auch hierin war die Kürze und Bedeutsamkeit der ursprünglichen Idee und ihres Bildes noch unmittelbar gegeben. Nun aber bemächtigt sich der Sänger der Iliade dieses Mythus, verflicht ihn in das Ganze der Trojanischen Kriegshandlung, und macht ihn, uneingedenk der ersten Bedeutung, zum sinnlichen Motive sinnlich fühlender und handelnder Götter. Zeus spricht drohend zu den übrigen Göttern:

„Auf wohlan, ihr Götter, versucht's, dass ihr All' es erkennet,
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel;
Hängt dann All' ihr Götter euch an und ihr Göttinnen Alle:
Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus, den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit!
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen,
Selbst mit der Erd' euch zög' ich empor, und selbst mit dem Meere;
Und die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos
Bänd' ich fest, dass schwebend das Weltall hing' in der Höhe!
So weit rag' ich vor Göttern an Macht, so weit vor den Menschen!“ [1])

Hierin ist also der Grundtrieb des Mythus recht sichtbar, *das Gedachte in ein Geschehenes umzusetzen.* Aber freilich, was als Idee und Symbol inhaltsvoll und bedeutsam war, ist, als Factum und in die Wirklichkeit versetzt, fremdartig und seltsam geworden. Jedoch auch so verwandelt, hat das ursprüngliche Wesen der Idee nicht völlig untergehen können, und der tiefsinnige Gehalt verräth sich auch selbst noch unter der Hülle dieses Mährchens. Einen gleichen Geist und gleiche Abstammung aus alter bildlicher Weisheit verräth auch die andere Stelle von der *Strafe der Hera,* wo diese Himmels-

1) Iliad. VIII. 19 sqq. vergl. Heynii Observv. Vol. V. p. 414 sq.

königin, mit zwei Ambossen an den Füssen, in der Luft hängend erscheinet [1]), ingleichen die andere von der beabsichtigten Fesselung des Zeus, und von dem hundertarmigen Briareus [2]). Daher haben auch die inhaltschweren Mythen des Orients vorzüglich dieses seltsame, widersinnige Ansehen; und wenn absondernde Kunstrichter Stellen, wie die zuletzt genannten, mit dem rein poetischen Geiste des Homerischen Gesanges unverträglich fanden, so war es hingegen ganz in der Art des alten Morgenländers, der fessellosen Phantasie in den seltsamsten Dichtungen und wunderlichsten Compositionen Raum zu geben. Um sich hiervon zu überzeugen, darf man nur die Indischen Mythen von den Incarnationen des Vischnu lesen, insbesondere die zwei ersten von Vischnu als Fisch, und sodann vom Elephanten und von der Schildkröte, nebst der auffallenden Erzählung von der Bewegung des Milchmeeres. Aber auch Griechische Mythen schweiften bis zum Ungeheuren aus, wo sie mehr den religiösen Vollgehalt und den philosophischen Sinn, als die Schönheit der Form beabsichtigten. Daher sind die Orphischen Mythen, besonders die der Kosmogonie, und die des älteren Pherecydes, der ganz in orientalischer Weise philosophirte, in diesem Geiste gedacht, und tragen diese Form an sich. Der Orphische Kronos oder Herkules, der, löwen- und stierköpfig, ein menschenähnliches oder vielmehr göttliches Antlitz hat und Flügel auf dem Rücken, und, aus Erde und Wasser geboren, die Adrastea beschläft, die an den Enden der Welt mit ihrem Riesenkörper angebunden ist [3]), erinnert ganz an die philosophische Symbolik des Orients, welche, oftmals auf das Schöne verzichtend, einzig

1) Iliad. XV. 18 sqq.

2) Iliad. I. 396 sqq.

3) Eine von den Orphischen Kosmogonien in der Schrift des Damascius *von den Principien*, bei *J. Chr. Wolf* Anecdott. grr. III. p. 254. [p. 381. ed. Kopp. vergl. jetzt oben IV. 1. p. 83 sq. 3ter Ausg.] — Hierher gehört auch der Pherecydeische Schlangengott (Ophioneus) bei Maximus Tyr. Dissert. X. 4. und andere.

den grossen Inhalt alten Glaubens in sprechenden Bildern zu bewahren suchte — ein Geist, dem selbst noch das Hesiodeische Epos nicht selten huldigt, wie z. B. in dem furchtbar grossen Liede von der Entmannung des alten Uranus durch seinen Sohn Kronus [1]).

Der vom Epos ganz durchdrungene Mythus hat gewöhnlich nichts von so geheimnissvoller Bedeutung, oder wenn er auch einen tieferen Sinn verschliesset, so ist dieser in Eintracht gesetzt mit der reinen Form der Poesie. Der Homerische Hymnus auf die Ceres beweiset zur Genüge, wie das Mystische selbst im reinen Epos menschlich und gemässigt wird, und so zur wohlgefälligen Erscheinung gelanget. Denn der recht poetische Mythus soll eigentlich nur eine sinnliche Folge von Handlungen geben, im menschlichen Maasse gehalten. So wie nun dieses Fortschreiten und Fliessen der erzählenden Sage einen scharfen Gegensatz gegen die Beharrlichkeit des Symbolischen bildet, so entfernet sich auch ihr leichtes, sinnliches Wesen von dem schwerwichtigen Inhalte des fest und tief gegründeten Symbols.

Hiermit ist die weiteste Trennung beider Arten bezeichnet, zwischen welcher mehrere Annäherungspunkte mitten inne liegen. Bald beharrlicher und bedeutsam, bald flüchtiger und gehaltlos, schwebet jener in der Weite, während dieses immer ruhend und schweigend gebietet. Der Mythus in seinem freiesten Fluge könnte dem Schmetterlinge verglichen werden, der jetzt leichtbeflügelt im Sonnenlichte mit seinen Farben spielt; das Symbol der Puppe, die das leichte Geschöpf und seinen Flügel noch unentfaltet unter einer harten Decke verborgen hält.

1) In der Theogonie 170 sqq.

Viertes Capitel.

Von den Arten und Stufen der Symbole und Allegorien.

§. 44.

Eine ins Einzelne gehende Unterscheidung nach den Naturkörpern, deren sich das Symbol und die Allegorie bedienen, wäre weitläuftig und zwecklos, da sich die Belege dazu im besonderen Theile dieser Schrift von selbst ergeben. Wir haben hier auf die *Verschiedenheit des Wesens* zu sehen, auf die beiden Hauptgebiete, auf das der schönen Form und der blos religiösen Bedeutung, und auf den Stufengang bis zur vollendeten Kunstsymbolik.

Zuvörderst unterscheiden wir diese zwei Hauptarten: *phonetische* Symbolik und Allegorie, in so fern Töne und Sprache das Mittel ihres Ausdrucks sind, und *aphonische*, in so fern andere Organe des Ausdrucks gewählt werden [1]. In den ersteren Kreis gehört vorerst die Musik und der Gesang selbst, weil beide bekanntlich, im Geheimdienste der Alten vorzüglich, in symbolischer und allegorischer Absicht gebraucht wurden. Besonders muss aber hier die so formenreiche Spruchweisheit des Alterthums, vorzüglich des morgenländischen, genannt werden, wozu auch die meisten Orakelsprüche und die soge-

1) *Σύμβολα φωνητικά. Σύμβολα ἄφωνα (παράσημα).* Schon das Wort *σύμβολον*, auf das Ohr wie auf das Auge bezüglich, bedingt beide Arten.

nannten Symbola der Pythagoreer zu rechnen sind. Beispiele dieser Orakelsprache liefern die Alten in Menge, und schon aus dem einzigen Herodotus liessen sich Belege für alle Formen des bildlichen Ausdrucks aus dieser Gattung sammeln. Je älter die Orakel sind, desto enger schliessen sie sich an das Orientalische an, sowohl in der Kühnheit der Bilder, als in dem festen Bestande und sinnlichen Leben derselben. Wenn z. B. der Persische König Cyrus vom Orakel ein Maulthier genannt wird [1]), oder das Schicksal einer bedroheten Stadt durch den Fischfang und durch das Netz versinnlicht wird [2]), so erinnert diess an die Sprache der Hebräischen Propheten und an die Sculpturen des alten Orients. Der epische Vers aber, der in seiner ältesten Gestalt im Wesentlichen dieselbe Anschaulichkeit zeigte, sollte ja, nach einer Sage, ursprünglich aus den Orakeln hervorgegangen seyn [3]). Auch in der häufig gesuchten Dunkelheit [4]) folgten sie der älteren orientalischen Lehrart, die, wie wir bemerkten, das Räthsel und das Räthselhafte ausserordentlich liebte. Unter den Pythagoreischen Symbolen zeichnen sich gleichfalls viele durch sinnliches Leben und festes Gepräge aus, und erregen die Vermuthung eines relativ hohen Alters, wenn gleich nicht alle vom ersten Meister jener Gesellschaft herrühren mögen. Wir wollen einige derselben als sprechende Beweise symbolischer Rede mittheilen [5]). Nach der Erklärung des Porphyrius

1) Herodot. I. 55.

2) Ibid. I. 62. Das Bild vom Schlauche stehet in ähnlicher Beziehung bei Pausan. Attic. cap. 20. §. 4.

3) Philostrat. Heroic. p. 667. Olear. ποιητικὴ — περὶ τὰ μαντεῖα. Plin. H. N. VII. 57.

4) Einige Beispiele von unzähligen: Das dreiruderige Schiff auf festem Lande, Pausan. Attic. cap. 37. §. 4. Das Zusammentreffen der drei, vier und fünf Wege, Arcad. cap. 9. §. 2. u. a. m.

5) Nach Porphyrius de Vit. Pythag. sect. 42. ed. Kuster.; womit Plutarchi Symposiac. VIII. 7 sqq. — de educat. liberor. p. 12. Diogen. Laërt. VIII. 17 sq. Hierocles p. 297 sq. Clemens Alexandr. Strom. lib. V.

erscheint in ihnen sämmtlich ein einfacher Sinn, und sie sind kurze ethische Vorschriften und zum Theil religiöse Gebote. Nach einer andern Auslegung liegt ihnen aber eine tiefere Bedeutung zum Grunde, welches wir hier nicht weiter untersuchen wollen. Nur an das Eine möchten wir erinnern, dass nach der im Alterthume herrschenden Scheidung des Esoterischen und Exoterischen ein und derselbe Satz gar wohl einen doppelten Sinn verschliessen konnte, wovon der höhere nur dem Unterrichteten zugänglich war. So geben die meisten Erzähler von dem bekannten Verbote der Bohnen [1]) nur einen diätetischen Grund an, während andere eine aus uralter heiliger Tradition herstammende symbolische Ursache darin finden wollen [2]).

p. 660 sqq. ed. Potter. Suidas in *Πυθαγ.* Hieronymus c. Rufin. T. II. p. 166. ed. Francof. und besonders Jamblichus de vit. Pythag. c. XXIII. p. 89. p. 228. Kiesl. und im Protrept. cap. XXI. p. 310 sqq. Kiesl. zu vergleichen sind. [Ausser Lil. Gyraldus, Operr. II. 637—684., vergl. man im Allgemeinen die neuern Geschichtschreiber der Philosophie, Meiners, Tiedemann, H. Ritter u. A.; im Besondern: Terpstra, de Sodalitii Pythagor. orig. Ultraj. 1824; Krische, de Societ. Pythagor. scopo polit. Gotting. 1830. und F. Cramer, de Pythagorâ, quomodo educaverit atque instituerit Stralsund. 1833. — K. O. Müller (Dor. II. 392 sq.) verweiset auf diese Sätze meiner Symbolik, und bemerkt dabei im Allgemeinen: „— Dieses Symbolische, wie die Brachylogie und ein gewisser Witz des Ausdrucks zeigen, dass auch diese Sprüche nicht wohl unter den Ioniern, sondern nur unter den Doriern entstehen konnten, und dasselbe gilt von der gesammten Pythagoreischen Philosophie, welche neuere Forscher der Geschichte der Philosophie mit Recht als die eigentlich Dorische erkannt haben.“ — Hiervon muss aber der neuionische Heraclitus ausgenommen werden, der sich an die alt-hieratische Lehrweise anschloss. — Eine symbolische Handlung zur Einschärfung eines ethischen Satzes werden wir unten (§. 50.) von diesem Philosophen anführen.]

1) Oder vielmehr, nach Sprengel, Historia rei herbar. I. 30. der *κυάμων Αἰγυπτίων* oder der Frucht des Aegyptischen Lotus: Nelumbium speciosum Linn.

2) Plinius H. N. XVIII. 12. Varro et ob haec Flaminem faba non vesci tradit, *quoniam in flore ejus literae lugubres reperiantur. In*

Folgende Symbola führt der angeführte Schriftsteller, mit hinzugefügter Deutung, als Pythagoreisch auf: „Ueberschreite die Wage nicht, d. i. weiche nicht aus dem Maasse. Störe das Feuer nicht mit dem Schwerte auf, d. i. reize den Aufwallenden und Zornigen nicht durch scharfe Reden auf. Zerreisse den Kranz nicht, d. i. rühre nicht an die Gesetze, denn sie sind der Städte Kränze. Nage das Herz nicht [1], d. i. überlass dich selbst nicht nagendem Kummer. Sitze nicht auf dem Scheffel, d. i. lebe nicht unthätig [2]. Kehre von der Reise nicht um, d. i. hänge im Sterben dem Leben nicht an [3]. Wandele nicht auf Landstrassen [4], d. i. schmiege dich nicht

eadem peculiaris religio; mehrerer ähnlichen Angaben nicht zu gedenken. [Sowohl mystische als politische und andere Gründe dieses Verbots geben an Lucian. Vit. auct. §. 7. I. p. 545. Wetst. mit J. M. Gesners Note, Origen. Philos. I. p. 882. Ruae. Porphyr. vita Pythag. §. 44., wenn anders der Verfasser dieser Biographie nicht ein gewisser Diogenes ist; welchen J. Laur. Lydus, de menss. IV. 29. anführt. S. p. 188 sqq. ed. Röther. mit unsern Anmerkk.]

1) Von diesem, wie von vielen andern Sprüchen, gibt Jamblichus l. l. eine andere Auslegung. Er sagt, das καρδίαν μὴ τρώγειν will sagen: löse die Einheit des Ganzen und seinen Einklang (τὴν ἕνωσιν τοῦ παντὸς καὶ τὴν σύμπνοιαν) nicht, sey menschlich und philosophire gemeinsam.

2) In der χοῖνιξ (einem Getreidemaasse) liegt der Grundbegriff der Nahrung, des *Brodes.* Daher Jamblichus hier folgenden Sinn findet: Trage nicht Nahrungssorgen ins Geistige über, und lebe mehr der Seele und der Betrachtung (θεωρίᾳ), als dem Leib und dem Leiblichen. Ueber die Bedeutungen von χοῖνιξ und über die doppelte Auslegung jenes Pythagoreischen Symbols s. Eustath. ad Odyss. XIX. 28 p 680. Basil., dessen Erläuterungen grossentheils aus Athenäus genommen sind.

3) Auch dieses Symbol erklärt Jamblichus aus dem Zielpunkte der Philosophie, aus der μελέτη θανάτου, und gibt die Deutung: Kehre nicht von der Philosophie zurück.

4) [τὰς λεωφόρους ὁδοὺς ἐκκλίνων διὰ τῶν ἀτραπῶν βάδιζε, eine Idee, die von den Sokratikern und Platonikern weiter ausgebildet wurde; wie denn Sokrates selbst von Symbolen, nach dem Vorgang der Pythagoreer, Gebrauch gemacht haben soll. S. Proclus in Platon. Alcib. pr. p. 25. ed. Francof. und meine Anmerk. zum Plotin. VI. 4. 15. p. 361 sq. ed. Oxon.]

den Meinungen der Menge an, sondern folge der kleinen Zahl Vernünftiger. Nimm Schwalben nicht in dein Haus auf, d. i. mache geschwätzige Menschen von ungebändigter Zunge nicht zu deinen Hausgenossen [1]). Aufladen die Last hilf dem Träger, abwerfen hilf ihm nicht, d. i. stehe Niemand in der Trägheit bei, fördere ihn in der Bestrebsamkeit. Trage Götterbilder nicht im Ringe, d. i. mache göttliches Wissen und Wort nicht gemein und theile es nicht dem grossen Haufen mit [2]). Bringe den Göttern Trankopfer mit dem Ohre des Gefässes, d. i. ehre und preise die Götter durch den Ton der Musik, denn diese gehet zum Ohre ein." — So weit Porphyrius. Nicht aber blos was praktisch ins Leben eingreifen sollte, sondern auch die theoretischen Entdeckungen ihrer Philosophie legte jene Schule in alten symbolischen Formen nieder. Man erinnere sich nur der Prädicate, welche der Pythagoreischen Monas oder der Einheit beigelegt werden, welche, als oberstes sich selbst setzendes Principium, bald Hermaphroditus heisst (nach orientalischer Weise, das Allgenugsame darzustellen), bald Styx, bald Prometheus, bald des Zeus Thron und feste Burg [3]). Auch zum Auge redeten diese Philosophen durch Symbole, die zur esoterischen Bezeichnung gewisser Lehren und zugleich zu Erkennungszeichen für die Mitglieder der Gesellschaft geeignet waren. Dahin gehörte das dreifache, in sich selbst verschlungene Dreieck, welches fünf andere Dreiecke, ein Pentagon, bildete [4]).

1) Nach Jamblichus eine Warnung, keinem wankelmüthigen und eitlen Schüler hohe Lehren mitzutheilen.

2) Jamblichus: Löse des Leibes Band, so eng und behaglich es dich auch umgeben mag, durch ernstes Philosophiren, und denke geistig vom Göttlichen, nicht körperlich.

3) Porphyr. de vit. Pythag. sect. 49 sqq. p. 46. Kust. vergl. Meursii Denarius Pythag. cap. III. p. 16.

4) Lucian. pro Laps. I. 729. Tom. III. p. 290 sq. Bip. ibique interprr. p. 589. Spuren dieses Pentagons finden sich auf Münzen von Pitane in

Diess führet uns zu der ganzen Gattung der zum Auge redenden oder parasemischen Symbole. Ein eben so weiter, formenreicher Bildersaal, wie jener; und so wenig Jemand alle Töne bildlicher Spruchweisheit zu befestigen vermag, so unmöglich ist es hier, alle Bilder zu bezeichnen.

§. 45.

Es zerfällt die Gattung zunächst in die zwei Unterarten, in das *einfache* und in das *zusammengesetzte* Symbol. Einfach vorerst wieder in doppelter Beziehung, einmal mit Hinsicht auf den *Inhalt*, sodann auch wegen der gewählten *Form*. Das Einfache fällt manchmal in Bild und Inhalt zusammen, wovon besonders die alten Münzen Griechischer Städte zahlreiche Beispiele liefern. So liegt in dem Bilde des Stieres

Mysien, wo es an der Stelle der *Hygiea* steht, die auf andern Münzen dieser Stadt vorkommt (die Pythagoreer nämlich nannten dieses Pentagon ὑγίεια, s. Lucian. l. l.); ingleichen auf Münzen von Velia (s. Velia in Lucanien von Fr. Münter p. 31.), Nuceria, auf Münzen der Ptolemäer und auf *Gallischen* Münzen. Daraus, wie aus andern Nachrichten, lässt sich schliessen, dass Pythagoreische Lehren zu den Druiden nach Gallien fortgepflanzt worden, und dass das Pentagon auf Gallischen Münzen gleichfalls eine religiöse Bedeutung habe. S. Eckhel. D. N. V. I. p. 63. Dergleichen Charaktere wurden sehr gewissenhaft beachtet und werth gehalten; wovon Aristoxenus einen merkwürdigen Beweis erzählt; s. Diog. Laërt. VIII. 16. [Ueber das Pentagon, auch Pentagramma und Pentalpha genannt, vergl. Symbolik IV. p. 402 3ter, IV. §. 21. p. 542. 2ter Ausg. (p. 578. 1ster Ausg., welche der gleichanzuführende Schriftsteller citirt) und Böttiger's Archäologie und Kunst I. 1. und daselbst: *Der Drudenfuss*, vom Professor *Lange* p. 56—68. mit 2 Bildtafeln. — Eine Spur dieses Zeichens findet sich im Siwa-Dienst der Indier. G. F. Grotefend in Böttiger, Amalth. II. 93. — Hierbei gedenke ich noch eines andern heiligen Charakters, nämlich des Delphischen oder Apollinischen Buchstabs E, ausgesprochen εἶ, der bei Plutarchus, de inscript. Delph. II. 1. p. 577. Wyttenb. mythisch, historisch, grammatisch, arithmetisch, dialektisch und zuletzt theologisch gedeutet wird. S. meine Schrift: Zur Gemmenkunde p. 43—49.]

oder des Gerstenkornes auf Münzen von Posidonia der Gedanke an Fruchtbarkeit. Schwäne auf einem silbernen Gefässe in Herculanum bedeuten den Gesang, wie die Wespen auf dem Grabe des Archilochus den verwundenden Jambus bezeichneten. So wie nun irgend ein Zusatz, oder auch ein besonderer Umstand, einem einfachen Bilde eine beziehungsreichere Ausdehnung geben kann, und wir werden unten von der Aehre auf Münzen selbst Beispiele geben; so hat auch ein an sich einfaches Bild oft eine sehr vielseitige Bedeutung. Einen Beweis liefert der Schmetterling, ja zuweilen der Schmetterlingsflügel. Der Anblick dieses flüchtigen Wesens, und dann die Sinnverwandtschaft seines Griechischen Namens mit der Seele [1]), veranlasste früh, den Begriff des Unkörperlichen und Immateriellen mit ihm zu verbinden; und da, nach einer alten Vorstellungsart, der Schlaf eine periodische Befreiung von den Banden der Materie war und ein Retter des Geistigen im Menschen [2]), so ward der Schmetterling das Bild jener Wohlthat des Schlafes. Andrerseits als *Seele* deutete dasselbe Geschöpf viele andere Bezeichnungen an, die wir bei der Seele zu denken pflegen, besonders solche, die sie innigst rühren und ihr ganzes Wesen aufregen und bewegen, wie die Liebe. Endlich war ja der Schmetterling die befreiete

1) Aristot. Hist. anim. V. 19. (17. p. 218. Schneid.) ψυχή, d. i. φάλαινα. Mehr darüber bei den Mysterien des Amor. [S. jetzt IV. 1. pag. 174 sq. 3ter Ausg.]

2) σωτὴρ ψυχῆς, Plato Timaeus p. 543. Hymn. Orph. LXXXV. [84. im Anruf an den Hypnos (ὕπνος). Der folgende, 86, 85, ist an den Oniros (ὄνειρος), den Gott der Träume, gerichtet; wie denn auch die verschiedenen Zustände dieser Art, des activen Schlafes, des passiven, des materiellen, des ewigen Schlafes in den Personificationen und Dichtungen der Alten zu unterscheiden sind; wovon Hirt im mythol. Bilderb. p. 197—200. wohl gehandelt. Eine Nachlese zu diesem Bilderkreis habe ich selbst geliefert, Zur Gemmenkunde p. 67—70. — Jetzt vergleiche man noch Panofka, Berlin. Terracotten, zu Taf. 24. 2. 3., Hypnos in einer Schwinge schlafend, und zu 25. 1., Somnus als Lampenträger.]

Seele, und, Raupe zuerst, hatte er sich aus der harten Hülle der Puppe entwunden; wodurch er also ganz natürlich an jene Wandelung erinnerte, die dem Menschen im Tode bevorstehet, und an die Befreiung seines bessern Selbst, die er im Tode hoffet.

So enthält demnach das einfachste Bild eine ganze Reihe der fruchtbarsten Gedanken. Hinwieder kann auch ein zusammengesetztes einen einzigen einfachen Begriff enthalten. Zum Beispiel, um bei dem gewählten zu bleiben, die Flügel, verbunden mit einem männlichen Kopfe, sagen nichts mehr als der Schmetterling allein, sie bezeichnen den Somnus. Andrerseits ist der Fall weit häufiger, dass durch ein zusammengesetztes Bild eine Mehrheit von Gedanken, zuweilen eine ganze Ideenreihe, bezeichnet wird. Wem ist nicht, um auch hier an das Nächste zu erinnern, die Darstellung bekannt, welche neben einem im Buche lesenden und in Meditation versunkenen Philosophen den Schmetterling auf einem Menschenschädel zeigt. Hier wird durch jedes Einzelne ein eigener Gedanke in uns angeregt. Vorerst durch das Bild der Vergänglichkeit, durch den Schädel, die Erinnerung an den Tod, dann durch den Schmetterling an die Immaterialität der Seele und ihre geistigere Fortdauer, und durch den ernsten Denker die Ermahnung, den Ernst dieser Betrachtung zum Gegenstande unseres Denkens zu machen; so dass also derselbe Wink uns hier im Bilde begegnet, den, nach der höheren Auslegung, zwei Sprüche der Pythagoreer uns gaben [1].

§. 46.

Bei den zusammengesetzten Darstellungen sind nun wieder verschiedene Formen zu unterscheiden. Bald erscheint das blos kyriologische Bild mit dem allegorischen oder mit dem symbolischen verbunden, bald das symbolische mit dem

1) die *μελέτη θανάτου*, das Studium des Todes, s. oben §. 44. und vergl. *Plato* Phaed. p. 67. p. 19. Wytt. p. 50 Hdf. Cicero Tuscul. I. 30.

allegorischen, bald bildet auch das symbolische unter sich selbst die Einheit, wohin besonders die symbolischen Gruppen gehören. Für den ersten Fall kann das zuletzt angeführte Beispiel als Beleg gelten, da ja Schädel, Buch und der Mensch im Philosophenmantel nur natürliche Abbildungen der Sache selber sind, wozu dann der Schmetterling als ein symbolisches Wesen kommt.

Vorzüglich liefert aber die Numismatik, besonders aus der Classe der Römischen Münzen, häufig Beispiele der mit blos kyriologischer Abbildung verbundenen Symbolik. Wir wählen eins aus vielen [1]), die Münze der Gens Cassia zum Andenken des wichtigen und berühmten Gesetzes, welches durch das Votiren mit Tafeln dem Römischen Bürger seine Stimmfreiheit sicherte. Hier erscheint, als wirkliche Abbildung, die in den Comitien gebräuchliche Urne, und, als Symbol der Freiheit, die Göttin Libertas mit ihren bekannten Attributen. Vielmehr muss aber diese Figur, da auf denselben Münzen die bekannten erklärenden Anfangsbuchstaben A. C. hinzugefügt sind, schon zur blos sinnbildlichen Classe gerechnet werden. Für die Verbindung des Symbolischen mit der Allegorie liefern die Gemmen die schönsten Beispiele. Hier erscheinen symbolische Wesen, welche der Glaube des Alterthums geheiligt und die öffentliche Meinung längst anerkannt hatte, mit solchen Attributen ausgestattet, oder solche Handlungen verrichtend, und in Lagen versetzt, die sich auf irgend eine wichtige oder tiefe Wahrheit beziehen. Wie reich ist nicht in dieser Gattung der einzige erotische Kreis. Hier erscheinet Amor jetzt mit der Beute des Hercules [2]), jetzt

1) S. *Klotz* im Auctuarium ad Hommel. Jurisprudentia numismat. illustrat. p. 46. *Eckhel.* D. N. V. Vol. V. p. 166. Auch hat neuerlich *Stieglitz* diese Münze angeführt in seinem inhaltsreichen *Versuch einer Einrichtung antiker Münzsammlungen* p. 250.

2) So, am schönsten, auf einer Gemme in der Villa Pamphili; s. *Propyläen* von Göthe I. 42.

trägt er die Weltkugel [1]), oder, um neuerer gelungener Allegorien dieser Art nicht zu gedenken, Amor fährt mit Psyche in einem von geschwellten Segeln getriebenen Kahne (wie auf einer Gemme, die uns Münter im Abdrucke mitgetheilt hat), und so die mannichfaltigsten Darstellungen, welche aus der tiefsinnigen Dichtung von Amor und Psyche hervorgehen. Auch an solchen Werken war das Alterthum reich, die ohne eigentliche allegorische Beziehung zwei Symbole, besonders Göttersymbole, verbanden, entweder neben einander in ruhiger Lage, oder in Handlung verbunden, oder im Raume näher gerückt, und selbst in einem einzigen Körper vereinigt. Wir erinnern nur an die Hermathene, an den Hermerakles; durch welche letztere Verbindung zuweilen die Vereinigung der höchsten Kraft mit der höchsten Erfindsamkeit bezeichnet werden sollte; so wie auch ein Theil der mannichfaltigen alten hermaphroditischen Figuren in diese Gattung gehören mag. Auch hierin war der gerade Sinn der Alten am glücklichsten. Die Neueren haben öfter gefehlt. Bekannt ist die Verirrung des Annibal Carrache, der durch Nebeneinanderstellen zweier symbolischer Wesen, des Amor und des Pan, den Satz von der allgemeinen Herrschaft der Liebe allegorisch angedeutet zu haben wähnte.

Ueberhaupt finden in dieser Gattung zusammengesetzter Bilder die mannichfaltigsten Verhältnisse statt. Wir haben das Auffallendste nur kurz berühren können, und so wollen wir denn auch letztlich derjenigen Art nur mit Einem Worte gedenken, die man Symbole und Allegorien doppelter Absicht und Bedeutung nennen könnte. Dass nämlich ein und dasselbe Bild verschiedene Bedeutungen hatte, gehet aus bestimmten Zeugnissen der Alten hervor. Diess wäre z. B. schon bei den Pythagoreischen Symbolen der Fall, wenn sich erweisen liesse, dass dort nicht blos der nächste ethische Sinn, son-

1) Oder Eros und Anteros halten sie. So im Florentinischen Museum. Ebendas. 43.

dern auch der philosophisch-religiöse ursprünglich von den Erfindern jener Sprüche beabsichtigt worden sey. Sehr häufig mag hingegen die Doppelbedeutung in blosser Verschiedenheit der Auslegung ihren Ursprung haben, die um so häufiger statt finden musste, je dunkler und mithin dpppelsinniger solche alte Satzungen und Gnomen waren [1]). Wenn wir die verschiedenen Stimmen der Alten hören, so hatte die alte Athenische Sitte, goldene Grillen im Haare zu tragen, auch mehr als eine Bedeutung; denn einmal sollte dieser Schmuck das musikalische Talent der Athener bedeuten, andrerseits fand man darin eine Anspielung auf die Sage, dass die Bewohner von Attika Autochthonen seyen [2]). Nach einem andern Zeugniss bedeutete jenes Thier einen Eingeweiheten in die Mysterien [3]). Ob auch hier nur eine Verschiedenheit der Deutung

1) Das ἐπαμφοτερίζειν war ja bekanntlich der eigentliche, sprechende Ausdruck, womit man die Orakelsprache bezeichnete.

2) Thucyd. I. 6. und daselbst der Scholiast.

3) Horapollo Hieroglyph. II. 55. [Ἄνθρωπον δὲ μυστικὸν καὶ τελεστὴν βουλόμενοι σημῆναι, τέττιγα ζωγραφοῦσιν, wo der Cicade die mystische Bedeutung verbleibt, wenn man auch mit Leemans p. 348. μουσικὸν statt μυστικὸν lesen wollte, wegen des beigefügten τελεστήν. — Uebrigens konnte die Cicade auch als Vorbotin des Sommers und als Freundin der Sonnenwärme gepriesen werden, weil sie im Frühling und besonders in der Mittagshitze zu singen pflegte; s. Theophylacti Simocattae Epist. I. ed. Boissonade mit dessen Anmerkk. p. 217 sq., vergl. Plotin. Vol. I. p. CXXXVIII sq. ed. Oxon. — Ich benutze diesen Anlass zu einer nachträglichen Bemerkung: Unter andern Zügen der geistigen und göttergleichen Natur der Cicade kommt bei Anakreon Od. XLIII. 3. und vielen andern Dichtern und Prosaikern vor: ihr Getränk sey der Thau (s. die zuletzt angeführten Noten). Nun habe ich im Capitel von den Cerealischen Mysterien (Band IV. gegen das Ende 3ter Ausg., mit Anführung desselben Horapollo (I. 37.) von der Hieroglyphe des *thauenden Himmels* in der Bedeutung von *Unterricht*, *Lehre*, Einiges beigebracht, um die Verbreitung dieser Allegorie bei den Alten zu erweisen. — Dazu bemerke ich nun noch, dass Christus im Gespräch mit der Samariterin (Joh. IV. 10.) in demselben Sinn: *lebendiges Wasser* (ὕδωρ ζῶν) sagt; wozu unser gelehrter *Hug*, in der Freiburg. Zeitschrift für Theologie

anzunehmen sey, die man etwa einem veralteten Sinnbilde gegeben, oder ob in diesem selbst ursprünglich ein Verschiedenes lag, wird sich unten ergeben, wo wir in anderer Absicht auf diesen Gegenstand zurückkommen werden. Bei folgendem Bilde ist hingegen die ursprüngliche Verschiedenheit des Sinnes und das Alterthum eines doppelten Gebrauchs, eines gewöhnlichen und eines höheren, wohl nicht zu bezweifeln. Ein Zweig war bei den Alten vorerst Bild eines Grundstücks. Die Römer brachen einen Zweig ab, wenn sie ein solches usurpiren, oder einen verlornen Besitz wieder ergreifen wollten; eine Sitte, die auch ins alte Deutsche Recht übergegangen war, wo die Ueberlieferung durch den Zweig häufig erwähnt wird [1]). Im Griechischen Geheimdienste hatte der Zweig auch eine Bedeutung, aber bei aller Abweichung der Meinungen über seinen wahren Sinn ist doch diess gewiss, dass man etwas ganz Anderes, etwas, das mit religiösen Ueberzeugungen zusammenhing [2]), damit bezeichnen wollte.

(III. 1. p. 38 sq.) gegen Strauss dieselbe Bemerkung macht: „Jesu, sagt er, wendet den Ausdruck (Wasser) ins Bildliche. Quellwasser, Thau, Regen bilden im Morgenlande Unterricht, Lehre, vor; die Zeit begiessen heisst, ihre Geschichte schreiben: er bietet ihr also entgegen Wasser geistiger Art an."]

1) Die Römische Sitte berührt Cicero de Orator. III. 28. — *ut ex jure civili surculo defringendo usurpare videantur.* Cf. Hommel. Jurisprud. numism. illustr. p. 236 sqq., der von dem altdeutschen Gebrauche redet. Vergl. *Jacob Grimm* von der *Poesie im Recht* in v. Savigny's Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft II. 1. p. 75 sq. S. auch unten den Schluss des §. 50.

2) Clemens Alex. Strom. V. p. 672 sqq. Potter. Wir werden auch hierauf unten zurückkommen. [Hier erinnere ich jetzt an das *inarculum*, welches die Flaminica, d. i. die Frau des Flamen Dialis, bei jeder Opferhandlung zur Kopfbedeckung haben musste. Es war der *Zweig* eines Granatapfel- oder auch eines andern fruchtbaren Baums, an den Enden mit einer weissen wollnen Binde so zusammengeknüpft, dass das Ganze eine Krone bildete (Gell. N. A. X. 15., Festus in voc. p. 782 sq. mit Scaliger). — Vielleicht der Junonischen Stephane (s. Gerhard, Berlin's

Und so könnte denn dieses Beispiel zugleich beweisen, dass, wenn man auch im Kunstgebiete die Entschiedenheit des Sinnes mit Recht zu einer der ersten Forderungen an jede bildliche Darstellung macht, und vor Allem verlangt, dass die Absicht derselben nicht räthselhaft bleibe, oder nur durch mühsames Grübeln ausgemittelt werde, doch Zeit, Ort, Umstände, und vorzüglich die Art, wie ein Symbol gebraucht wird (z. B. ob man einen Zweig bricht, wie im ersteren Falle, oder ob man ihn herumreicht, wie im letzteren), eine wesentliche und nicht tadelhafte Verschiedenheit der Bedeutung hervorzubringen pflegen. Doch diess gehört bereits zur symbolischen Handlung, als einer höheren Stufe der Sinnbildnerei. Und hiermit gehen wir zu dem *Stufengange* des symbolischen Ausdrucks überhaupt über.

§. 47.

In der künstlerischen Würdigung erscheinen auf der untersten Stufe bildlicher Bezeichnung die allegorischen Anspielungen auf *Namen*, und doch wie gross ist nicht ihre Zahl im Alterthume gewesen! Verwerflich aber im Gebiete der Kunst sind sie aus dem Grunde, weil sie wegen der zufälligen Gleichheit des Namens gewählt werden, den zwei Gegenstände in irgend einer bestimmten Sprache haben. Hier kann also der Verstand nur durch eine Art von Glücksfall, oder doch durch langes Herumrathen, den Sinn der Allegorie finden. Sie überschreiten mithin das erste Gesetz der Kunst, welches Vermeidung des Räthselhaften gebietet. Auch kommen sie am häufigsten in einem Kreise von Denkmalen vor, der ausser dem eigentlichen Kunstgebiete liegt.

Auf Münzen, besonders auf Städtemünzen, erscheinen sie als Kenn- und Wahrzeichen des Ortes [1]), und tragen alle

antike Bildwerke I. p. 372.) nachgebildet. Die Beziehung auf *Fruchtbarkeit* und *Ehesegen* ist ungezweifelt.]

1) Sie hiessen *γνωρίσματα τῶν πόλεων*. Procop. Gothicor. IV. s. Casauboniana p. 141.

Spuren zufälliger und aus individueller Wahl hervorgegangener Entstehung. Wenn man also viele Darstellungen auf Münzen mehr zur Bildersprache als zur Kunst rechnen muss [1]), so erinnert vorzüglich diese niedrigste Gattung an einen sprechenden Ausdruck der Alten, die, wegen jener Dunkelheit der bildlichen Zeichen, die Münzen Räthsel oder auch metallene Räthsel zu nennen pflegten [2]). Beispiele dieser Namenallegorien hat Winckelmann [3]) im Ueberfluss gegeben. Wir wollen nur an eine und die andere erinnern, und sodann einige von ihm übergangene herausheben, die uns zu einigen Bemerkungen über die im Alterthume so häufige Bedeutsamkeit der Namen Anlass geben werden.

Die Insel Melos führte Melonen in ihren Münzen, mit blosser Anspielung auf den Namen dieser Insel. Die Stadt Side in Pamphylien wählte den Granatapfel, aus keiner andern Ursache, als weil Side in einigen Griechischen Dialekten diese Frucht bezeichnete. Der gebogene Arm, mit der Beischrift *Ἄγκων*, auf Münzen von Ancona hatte eine ganz ähnliche Namensähnlichkeit zum Grunde, so wie die Rose, die auf den Münzen von Rhodus so häufig gefunden wird. Man

1) Wie bereits *Lessing* gethan in den antiquar. Briefen 11ter Thl. p. 46 sq. der sämmtlichen Werke. Wohin, nach demselben, auch viele geschnittene Steine, wegen ihres Gebrauchs als Siegel, gehören.

2) *αἰνίγματα*. So nennt Prudentius hymn. II. vs. 118. *περὶ στεφ.* die Münzen des Augustus argentea aenigmata, und in demselben Hymnus sagt er vs. 96. von dem Bilde auf Münzen: aenigma numis inditum.

3) In dem Versuch einer Allegorie p. 40. [Von Denkmälern anderer Art hier ein Beispiel: Auf einem Grabesaltar in Rom erscheinen die Personalnamen Fusca und Phosphorus; daneben die Bilder der *Nacht* mit Anspielung auf den erstern Namen, und des *Tagesgottes*, des Lichtbringers, bezüglich auf den letzteren, bei Raoul-Rochette Monumm. ined. p. 397., mit pl. LXXVII. 3. Eine reiche Nachlese hat seitdem vorzüglich *Panofka* in verschiedenen archäologischen Abhandlungen, besonders in der: Von dem Einfluss der Gottheiten auf die *Ortsnamen*, Berlin 1842, zusammengebracht.]

könnte, wie gesagt, noch an Mehreres erinnern, was der genannte Schriftsteller übergangen hat, wie z. B. dass einige kleine Inseln in der Nähe von Cypern, weil sie Cleides [1]) oder Schlüsselinseln heissen, durch den Schlüssel auf Münzen bezeichnet wurden, wenn es verdienstlich wäre, Beispiele zu häufen, wo eines für viele spricht. Es ist aber auch nicht zu leugnen, dass diese Classe durch Missverstand und falsche Auslegung oft über ihre natürliche Ausdehnung von den Numismatikern noch erweitert worden ist. So ist z. B. der stossende Stier auf den Münzen von Thurium nicht eine Namenallegorie, wie Beger und Eckhel glauben, mit Beziehung auf das Griechische *θούριος*, *kampfrüstig*, sondern er hat, wie wir unten zeigen werden, eine ganz andere Bedeutung. Gleichwohl bleibt jener Kreis der bildlichen Allegorie immer noch gross genug, und dehnet sich auch über das Gebiet ältester *Sprache* und *Namengebung* aus. Sie ist aus mehreren Quellen abzuleiten. Vorerst aus der Noth; und da diese keine Gesetz kennt, so war natürlich auch der Charakter jener Bildersprache selten gesetzmässig. Wollte nämlich ein Zeitalter, das den Gebrauch der Schrift noch nicht oder wenig kannte, eine denkwürdige That oder Begebenheit oder das Andenken eines ausgezeichneten Menschen der Nachwelt uberliefern, so war zunächst die Wahl eines sprechenden Namens das Mittel, der Erinnerung zu Hülfe zu kommen. Beispiele finden sich in Menge, bei den alten so wie bei neueren Schriftstellern, die uns von roheren Nationen Nachricht geben. Diess eine aus dem Homerus [2]) mag uns hier genügen:

1) Clides beim Plinius H. N. V. 35. p. 285. Harduin.; *Κλεῖδες* bei Strabo XIV. p. 682. und Anderen. Cf. *Pellerin* Recueil de Medailles I. pag. 38.

2) Iliad. VI. 401. nach Voss. Mehrere Beispiele habe ich in Beziehung auf die Geschichtschreibung gegeben in der *historischen Kunst der Griechen* p. 52. S. auch Euripid. Ion. 661 sqq. Plutarch. de Garrul. cap. 8. und Moser ad Nonn. IX. 77. p. 224. Ein Deutsches Beispiel ist der Name *Wolfdieterich*.

„Hektor nannte den Sohn Skamandrios, aber die Andern
Nannten Astyanax ihn, denn allein schirmt Ilios Hektor."

Zuweilen gab der in solcher Absicht erfundene Name zu einem jener Bilder Anlass, deren die alten Münzen so viele zeigen. Auch hier ein Beispiel statt vieler:

Der Heraklide Karanos, der, nach einer Sage, mit einer Argivischen Colonie in Macedonien einen Wohnsitz suchte, bemächtigte sich der dortigen Stadt Aedessa, da bei einem starken Nebel eine Ziegenheerde in ihre Thore eingelassen wurde. Jetzt, im Besitze der Stadt, erinnerte er sich des Orakels, das ihm gesagt hatte, durch Ziegen werde er ein Reich finden, wandelte den Namen des Ortes, zum bleibenden Gedächtniss, in Aegae um, und die Stadt führte fortan die Ziege auf ihren Münzen [1]).

Doch bleibt es oft zweifelhaft, ob mehr die Noth, aus Mangel der Schrift, oder mehr die Denkart solche Namen und Namenallegorien erzeugte. So viel ist gewiss, dass das Alterthum, auch nach Verbreitung der Schrift, aus Vorliebe zum bildlichen Ausdruck und aus Anhänglichkeit an hergebrachte heilige Sitte, sie noch sehr häufig gebrauchte. Auch ist es bekannt, dass Völker, die bereits in hoher Vorzeit zu beträchtlicher Cultur fortgeschritten waren, namentlich auch in Sprache und Schrift, dennoch gerne in ihre Namen eine Bedeutung legten, welches, nach der Bemerkung eines neueren Gelehrten [2]), bestimmt bei allen Namen in der Sanskrit-

1) Justini Histor. VII. 1. 7. Vellejus Paterc. I. 6. 5. Abbildungen gibt *Pellerin* Rec. T. I. pl. XXX. *Αἰγαί* oder *Αἴγεια* und *Αἰγέαι*, Ziegenstadt.

2) *Langlès* in *Millin* Magazin encyclop. 1807. Juillet. p. 23. — „Das ist auch bei altteutschen Ortsnamen häufig der Fall, sie haben mythischen und geschichtlichen Grund. Z. B. Worms ist so viel als die Stadt des Wurmes. Xanten heisst von Xanthus oder den Heiligen so. Goslar, Gottes Lager. Die Namensmythen von Strasburg, Frankfurt, Heilbronn, Magdeburg u. s. w. brauche ich nicht zu erwähnen." *Zusatz von Mone.*

sprache der Fall ist. Endlich wählt auch die geschäftige Einbildungskraft, besonders morgenländischer Völker, die so gerne mit lebendigen Farben malt, und insbesondere die Leidenschaft, die recht stark zum Sinne sprechen will, solche sprechende Namen und die Anspielungen darauf. Die Sprüche der Hebräischen Propheten verweilen nicht selten in diesem Kreise. Wir wählen ein Beispiel, das uns die Abstammung eines Sinnbildes, eines Sinnspruches und einer Anspielung auf einen bedeutenden Namen in einem merkwürdigen Vereine zeigt. Der König Krösus drohet den Bewohnern von Lampsakus, er wolle, wenn sie einen Gefangenen nicht losliessen, ihre Stadt gleich einer Fichte verderben [1]. Es war eine Anspielung auf einen alten Namen der Stadt, der von diesem Baume hergenommen war. Die Fichte galt aber auch späterhin noch als Sinnbild der Flucht und Zerstörung [2], und jene Drohung eines mächtigen Königs ward Veranlassung zu einem Sinnspruche. Von Grund aus zerstören, hiess, wie eine Fichte ausrotten.

§. 48.

Zunächst möchte sich hier die *Zeichenallegorie* anschliessen, eine sehr ausgebreitete Gattung, die von den einfachsten natürlichen Beziehungen an bis zur Gränze des Räthselhaften sich erstreckt. Es kommt hier Alles darauf an, in wie fern die Natur oder die Convention vorherrscht. Und auch diese hat wieder ihre grosse Abstufung, je nachdem das Conventionelle dem Natürlichen näher stehet oder entfernter von ihm ist, und je nachdem es auf mehr oder minder bekannten Verhältnissen beruhet. Auch aus diesem Kreise bildlicher Dar-

1) Herodot. VI. 37. Vgl. meine *Historicor. antiquissimor. Fragmm.* p. 108. Die Stadt hiess *Πιτυόεσσα*, Fichtenstadt, und Griechisch musste die Drohung so gefasst werden: *Πιτυόεσσαν πίτυος δίκην ἐκτρίψω.*

2) Artemidori Oneirocrit. II. 25. p. 183. Reiff. Es lagen hierbei vielleicht noch besondere Meinungen zum Grunde; s. *Gellius* in der Epitome N. A. VIII. 4. und dazu die Note.

stellung liefert vorzüglich das Griechische Alterthum Beispiele glücklicher Wahl und Erfindung.

So bemerkt Pausanias [1]), dass in einem Tempelbilde der Grazien, welches die erste mit der Rose, die mittlere mit dem Würfel, und die dritte mit dem Myrtenzweige zeigte, die Beziehung dieser Zeichen sehr leicht zu finden gewesen sey, indem Rose und Myrte in der Sage vom Adonis der Aphrodite beigelegt werden, der Würfel aber an die Spiele der fröhlichen Jugend erinnert. An so natürlichen und gelungenen Erfindungen war, wie gesagt, die Griechische Kunst ausserordentlich reich, und es ist unnöthig, die Beispiele zu häufen. Jener Natürlichkeit solcher Zeichen kam in Fällen, wie der bemerkte, auch die allgemeine Uebereinkunft und das Herkömmliche zu Hülfe. Die Myrte z. B. war ein allbekanntes Attribut der Aphrodite, und der Sinn der Rose lag gleichfalls sehr nahe.

So sehr daher auch jenes Dämmernde zum Wesen des Symbols gehört, so schliesst es sich doch, ja nur um desto mehr, gern an das Bekannte an, wodurch das Räthselhafte vermieden wird. Ein von Alters her geheiligter Glaube, eine herrschende Vorstellung, hilft uns zur Entdeckung des Sinnes eines gegebenen Zeichens. Zeit, Ort und Umstände sind die übrigen Hülfsmittel, deren sich ein weiser Künstler bedient. Durch die Umgebung, in die er sein Symbol hinstellt, und durch den Ort, den er wählt, sorgt er dafür, dass die Seele erst auf die Ahnung und so allmählig weiter auf die Deutung des Sinnes geleitet werde. Jene Umgebung und Umstände bilden in ihrem Zusammenwirken den Context, woraus das Symbol, als ein seinem Wesen nach dunkeler Redetheil, nun schon klarer hervortritt, wenn anders der Beschauer dieselben Fähigkeiten mitbringt, die man von jedem Ausleger zusammenhängender Rede fordert, ein natürliches, richtiges Urtheil, einen hellen, offenen Sinn und ein gebildetes und

1) Eliac. II. VI. cap. 24. §. 5. [p. 474. ed. Schubart et Walz, nach der dort verbesserten Lesart.]

geübtes Auge. Die Hermeneutik der Bildersprache theilt mit der einer jeden menschlichen Sprache gleiche Grundgesetze. Wie aber jeder geordnete Vortrag, als eine Frucht reiferer Bildung, sich von dem hülflosen Stammeln des Kindes unterscheidet, so naturgemäss auch das letztere heissen muss: eben so müssen jene, wenn gleich natürlichen, doch äusserst rohen Zeichen barbarischer Völker gewissermassen ein Stammeln in der Bildersprache genannt werden. Es sind Werke der Noth, und daher sind sie auch oft gesetzlos und räthselhaft. Neuere Reisebeschreiber haben es uns an Beispielen dieser Art nicht mangeln lassen, und Jeder wird sich eines und des andern entsinnen. Ich bleibe bei dem sinnbildlichen Geschenke stehen, das die Scythen dem Darius machten [1]). Bei der Nothwendigkeit und Schwierigkeit, sich zu verständigen, war hier gewiss die Wahl der Zeichen, des Vogels, der Ratze (Maus), des Frosches und der fünf Pfeile, glücklich und auch natürlich genug. Aber da das allgemeine Conventionelle fehlte, und da die Zeichen doch zunächst aus dem engen Kreise der Wahrnehmung jenes rohen Volkes genommen waren, so war es begreiflich, dass sowohl der Sinn selbst, als die specielle Beziehung, einige Zeit zweifelhaft blieb. Eine sprechende Mimik oder andere erläuternde Umstände hätten hier den Sinn schneller aufgeschlossen. Doch auch dieser Art sinnbildlicher Bezeichnung bediente man sich, nach älterer Denkart, zuweilen alsdann, wenn man Willen und Absicht in Worten dabei erklärte. Der sinnliche Mensch liebt, zu Auge und Ohr zugleich zu sprechen, besonders wo er eine eindringliche Wirkung beabsichtigt. Die zwei Fränkischen Prinzen Childebert und Clotar wollten die Kinder ihres Bruders Chlodemir des Thrones berauben. In dieser Absicht schicken sie zu ihrer Mutter, die jene Kinder erzog, einen Boten mit einer Scheere

1) Herodot. IV. 131 sq. und etwas verschieden davon Pherecydes der Lerier bei Clem. Alex. Strom. V. p. 567. [vergl. Pherecydis Fragg. §. 10. p. 57 sq. ed. alt. Sturz.]

und mit einem blossen Schwerte, und lassen ihr erklären, sie müsste entweder ihr Haar oder ihr Leben verlieren [1]). Die herkömmliche Sitte dieser Frankendynastie, in dem Haarschmucke ein Zeichen königlicher Würde zu erblicken, machte das Zeichen der Scheere, auch ohne Erklärung, verständlich, die aber doch der Bote als neue Bekräftigung hinzufügen musste.

Je natürlicher und näher nun die Beziehung ist, in der das zum Ausdrucke gewählte Bild mit dem zu bezeichnenden Gegenstande steht, desto weniger ist Dunkelheit und Vieldeutigkeit zu befürchten, besonders, wenn jene Beziehung allgemein bekannt ist, oder unter Gebildeten doch als bekannt vorausgesetzt werden darf. Das Krokodil z. B. erinnert jeden einigermassen Unterrichteten sogleich an Aegypten, und insbesondere an den Nil, desser Bewohner jenes Thier ist. Erscheint daher ein Flussgott mit diesem Thiere, als Attribut, wer zweifelt noch einen Augenblick, dass er einen Nilus

1) Gregorius Turon. Histor. Franc. l. III. cap. 18. Tunc Childebertus atque Chlotacharius miserunt Arcadium, cujus supra meminimus, ad Reginam, cum forcipe atque evaginato gladio. Qui veniens ostendit Reginae utraque dicens: Voluntatem tuam, o gloriosissima Regina, filii tui domini nostri expetunt, quid de pueris agendum censeas, utrum incisis crinibus eos vivere jubeas, an utrumque jugulari. — Hierzu gibt *Mone* noch folgende Beiträge: Otnit v. 1684. Vnd globe es dem Lamparter, vnd gib im din Fingerlin, d. h. Gelobe dem Otnit die Ehe, und gib ihm deinen Fingerring. Diese Bedeutung hat der Ring schon bei unsern Alten gar häufig, zu geschweigen, wie deutungsreich die Bilder der Waage, des Stabes, Apfels, Hornes, Schlüssels, der Schelle u. s. w. sind. Auch bei andern teutschen Völkern diese Bedeutsamkeit. In Büschings Erzählungen des Mittelalters hat Fouqué eine altenglische Romanze aus Percy's Sammlung übersetzt, worin es (Bd. I. p. 5.) heisst: die Richter gaben der Frau, die den William verrieth: sie gaben ihr recht ein gutes Kleid von *Scharlach* zum Gewinn. Und noch jetzt beschimpft das teutsche Volk einen schmeichlerischen Verräther mit dem Ausdruck: er habe einen *rothen Rock* verdient, welche Redensart wegen der Alliteration ein sehr hohes Alter verräth.

sehe? Dasselbe gilt von dem Nil mit der Sphinx. Das sind Symbole, die auch jetzt noch Jedem verständlich sprechen. Weniger ist diess bei solchen der Fall, deren Beziehungen den Alten geläufiger waren. Hierhin möchten wir die auf Münzen, besonders des Kaisers Hadrianus, so häufige weibliche Figur mit dem Skorpion in der Hand, oder mit der Elephantenhaut, als Kopfbedeckung, rechnen, ein den Römern bekanntes Bild von Afrika.

Zuweilen traf bei den sinnbildlichen Zeichen der Alten die allgemeine Bekanntschaft eines natürlichen Verhältnisses und eines historischen Umstandes aufs glücklichste zusammen, und konnte auf diese Weise nie seinen Zweck verfehlen. Jeder Grieche, der eine Münze mit dem Kopfe des Juppiter Ammon und mit der Laserpizpflanze sah, wusste, ohne die Inschrift zu besehen, dass er eine Münze von Cyrene in Händen habe. Das dortige Ammonium war weltberühmt, und dass in Cyrenaica diese Staude einheimisch sey, allgemein bekannt [1]). Der Palmbaum hingegen, auch nicht ungewöhnlich auf Münzen jenes Griechisch-Afrikanischen Staates, bedurfte schon bestimmter Inschrift, weil er als Zeichen von Phönicien, Arabien und andern Ländern, die ihn trugen, auf Münzen vorkam.

1) Von dieser Pflanze, die die Griechen σίλφιον, die Römer silphium und laserpitium nannten, gibt Theophrastus Hist. plant. lib. VI. cap. 3. und dessen Ausleger, Bodäus a Stapel, eine genaue Beschreibung, wozu in der Ausgabe von Bodäus einige Abbildungen nach der Natur hinzugefügt worden; cf. Plin. H. N. XIX. 3. sect. 15. Schöne Abbildungen der Münzen von Cyrene mit diesem Bilde liefern Spanheim de Us. et P. N. I. 293 sqq., besonders *Pellerin* Rec. III. pl. LXXXVI. [Mionnet u. A. Eine unedirte habe ich zu dieser 3ten Ausg. abbilden lassen. S. oben II. 1. Nr. 26.; vergl. p. 222. unten ebendaselbst.] Jene Pflanze war der Landschaft Cyrenaica eben so eigenthümlich, als der Lotus Aegypten. Der *Palmbaum* auf Münzen von Cyrene ist ebenfalls häufig; s. Pellerin l. l.

So wie hier mit der Erweiterung des Beziehungskreises die Klarheit stufenweise abnimmt, so kann ein zu enger Kreis des Bildlichen zum Räthselhaften führen. Wir reden hier von solchen Sinnbildern, wozu nur wenige Menschen, die eine Zunft oder Gesellschaft für sich bilden, in dieser Gesellschaft selbst den Schlüssel finden können, oder solche, die auf individueller Ansicht oder auf eigensinniger Wahl des Einzelnen beruhen. Hier wird das Dargestellte der allgemeinen Sphäre menschlichen Wissens und Denkens entrückt, und die Bildersprache artet, wie ein geistvoller Schriftsteller stark, aber wahr sagt [1]), endlich in ein Analogon von Zigeunersprache aus. Sollten bestimmte Stände oder individuelle Verhältnisse deutlich und gefällig angedeutet werden, so muss es durch Zeichen geschehen, die man, als allgemein verständlich, *menschliche* Zeichen nennen kann. Wir entlehnen von dem genannten Schriftsteller ein Beispiel dieser guten Art. Es ist das Sinnbild des Ankers und der Garben auf dem Siegel eines Unbekannten, wodurch Hoffnung und Frucht, Bemühen und Erwerb, treffend versinnlicht wird.

§. 49.

Dass die Alten auch dem *Stoffe* ihrer Bildwerke eine allegorische Bedeutung gegeben haben, versichern mehrere Schriftsteller. So war z. B. nach Pausanias Bericht [2]) ein Schnitzbild der Aphrodite zu Temnos, dessen Errichtung man dem Pelops zuschrieb, aus einem weiblichen Myrtenbaume gemacht. Man hatte auf der Insel Naxos ein Bacchusbild von dem Holze des Weinstocks, anderer Beispiele nicht zu gedenken, wobei die Beabsichtigung einer solchen Anspielung zweifelhafter ist. Auch scheinen selbst die beglaubigten Fälle dieser Art entweder der alten, noch rohen Kunst anzugehören, oder einer Zeit, die schon wieder das Dunkele

1) *Meyer* zu Winckelmann's Versuch einer Allegorie p. 741.

2) Eliac. I. V. cap. 13. §. 4.

der bildlichen Anspielungen liebte. Das Innere des Materials wird auch um so weniger beachtet werden, je mehr das Verdienst der Form den Geist des Beschauers beschäftigt. In der *Architektur*, die durch grössere Massen wirkt, könnte vielleicht die allegorische Wahl des Stoffes von grösserem Einfluss seyn. Gewisser aber und häufiger allegorisirte die Baukunst der Alten und Neueren durch die Form [1]). Dass diese Gattung im alten Aegypten besonders beliebt gewesen, ist bekannt; und wenn man auf die Beschreibung achtet, die Herodotus von der inneren Einrichtung des Aegyptischen Labyrinths gibt, so wird man die Meinung vielleicht immer noch am wahrscheinlichsten finden, dass es eine architektonische Darstellung des Thierkreises gewesen sey. Auch das älteste Griechenland hatte seine Labyrinthe, so wie ihm auch fernerhin die allegorische Baukunst nicht fremd war. Man rechnet dahin den achtseitigen Thurm der Winde in Athen, dessen acht Seiten genau nach der Richtung der Winde gekehrt standen. Selbst das Römische Pantheon setzt man in diese Classe. Dass die sogenannte Gothische Baukunst aber besonders den symbolischen Ausdruck liebte, sowohl im Ganzen der Gebäude, wie in der Kreuzform, in den Gewölben und in den himmelanstrebenden Thürmen der christlichen Kirchen, als auch in den einzelnen Bauornamenten, ist von mehreren

1) Daher die symbolische Architektur der Sabäischen Tempel, deren Form nach den verschiedenen Gottheiten verschieden war. S. *Görres* Mythengeschichte I. 289. und daselbst Maimonides More Nevochim c. 29. und Abulpharag. hist. Dynast. p. 2. [Vergl. jetzt was oben über die typischen Gebäude der Buddhisten, die Tope's, Stupa's, Dagop's bemerkt worden, I. 3. p. 567 sqq. 3ter Ausg. Anderes, auch aus dem Gebiete der mittelalterlichen Architektur findet man von Guigniaut I. 2. p. 545 sqq. zusammengestellt. — Ich verweise jetzt noch auf zwei Excurse zum Herodot. Vol. I. p. 918 sqq. 924 sq. ed. Baehr und auf Sulpiz Boisserée, Ueber die Beschreibung des Tempels des heil. Grales im Titurel im 1sten Bande der Abhandll. der Münchner Akad. p. 307—392. und Thiersch, Ueber das Grabmal des Alyattes, ebendaselbst p. 393 sqq.]

Schriftstellern und besonders neuerlich scharfsinnig ausgesprochen worden.

Welchen Gebrauch die Alten von der *Farbe* in der Symbolik gemacht, kann jetzt, wegen des fast allgemeinen Untergangs ihrer Malereien, nur noch vermuthet werden. Doch lässt es sich im voraus erwarten, dass ihre symbolische Denkart, besonders unter dem Einfluss künstlerischer Weisheit, auch dieses Mittel nicht verschmäht haben werde. Die Griechen, der Natur näher als wir, und unter einem freundlichen Himmel lebend, beobachteten gewiss genau, welche Wirkung die verschiedenen Töne des Lichtes und das mannichfaltige Farbenspiel in der Natur auf das Gemüth hervorbringen. Mehrere Beschreibungen von Gemälden bei Philostratus lassen uns nicht zweifeln, dass auch Licht und Farbe mit tiefer Bedeutung und sinnvoller Beziehung von ihnen gebraucht waren. Dürfen wir uns selbst eines allegorischen Ausdrucks bedienen, so musste das gleichsam verkörperte Licht dem Symbol, als der verkörperten Idee, vorzüglich befreundet seyn und ihr zum vielfachen, zarten Ausdrucke dienen. Um auch aus dieser Gattung Beispiele zu geben, wollen wir zu den Bemerkungen Winckelmann's und seines einsichtsvollen Herausgebers, im sechsten Capitel des Versuchs über die Allegorie, einige Zusätze und Bemerkungen liefern. Wir gehen von den Gemälden aus. Bei Philostratus und in einem Herculanischen Gemälde [1]) hat Bacchus ein rothes Gewand, das ihm auch eine Inschrift beilegt. Winckelmann bezieht diess auf die Farbe des Weines. Vielleicht führt uns aber die Bemerkung

1) Philostrati Imagg. I. 15. 786. p. 26. ed. Jacobs. Pitture d'Ercolano T. II. Tab. 13. 16. Dorville ad Chariton. p. 385. [Zu der Stelle des Philostratus vergl. man jetzt Welcker's Note p. 299., der diese Stelle der Symbolik aber zu flüchtig gelesen hat, wenn er sagt, ich lege in jenem Gemälde dem Dionysos ein Purpurkleid bei wegen des Sieges, *den er über die Ariadna davon tragen werde.* Ich meinte den aus Indien ankommenden Weltüberwinder. — Er will das Purpurgewand blos als für einen jungen und schönen Gott passend gewählt wissen.]

des im ersten Gemälde dargestellten Moments und eine Erinnerung an andere Bilder jenes Gottes auf eine andere Deutung. Bei Philostratus kommt Dionysos eben bei der Ariadne an. Es ist der siegreiche Bacchus in der vollen Glorie seines Sieges. Sollte vielleicht diese Herrlichkeit des Triumphs durch das volle brennende Colorit des Purpurs angedeutet werden? Dafür spricht Mehreres. Vorerst die alte Sitte, nach der man die Schnitzbilder dieses Gottes, aber nicht dieses Gottes allein, sondern auch anderer, besonders der Naturgottheiten, des Pan, des Priapus, der Satyrn, ja, nach Plutarchus, gar die Bilder aller Götter roth anmalte [1]). Durch diese rohe grelle Farbengebung wollte man vermuthlich das volle Leben der Natur und, wenn die Sitte wirklich so allgemein war, wie Plutarchus versichert, vielleicht zuweilen die glorreichen, herrlichen Olympier recht kenntlich machen. Darauf führt auch der Gegensatz. Der unterirdische Osiris, den Herodotus ausdrücklich Dionysos nennt, der Aegyptier aber unter dem Namen Serapis früh verehrte, ward als König des Todtenreiches mit schwarzer Farbe angemalt [2]).

1) Pausan. Achaic. 26. §. 4. Arcad. 39. §. 4. Plutarch. Quaest. Rom. 98. Osiris in einem Herkulanischen Gemälde auf *sschwarzem* Grunde, mit *blauem* Gesicht, *blauen* Füssen und Aermen, gemalt. Pitture d'Ercol. Tom. IV. Tab. 69. Conf. Winckelmann Gesch. d. K. I. p. 87., welcher Macrob. Saturn. I. 19. anführt, zum Beweis, dass dadurch die Sonne angedeutet werde, wenn sie unter unserer Hemisphäre ist. So finden sich die Aegyptischen Götterbilder immer mit denselben bestimmten Farben gemalt; vergl. *Jomard* in der Description de l'Egypt. Antiquit. Tom. I. cap. I. p. 30.

2) Clement. Alexandr. Protrept. p. 42. Auch scheint man andern Gottheiten in ähnlicher Beziehung die *schwarze* Farbe gegeben zu haben. Euseb. Praepar. Evang. III. 41. *Schwarz* und *blau* wurde auch der Sabäische Planetengott Saturn, als Beherrscher der tiefsten Aethiopischen Zone und der Wintersonne (Steinbocksperiode), vorgestellt, und an gewissen Festen erschienen auch seine Verehrer so; Firmicus lib. II. c. 10. Ptolem. Tetrabyblos II. c. 8. und auch nach dem Dabistan. conf. *Görres* Mythengesch. I. p. 291. Bei denselben war Jupiters Bild *erdfarbig*

Doch welche Beziehung auch jene Maler gedacht haben mögen, die alte Sculptur wählte, nach ausdrücklichen Zeugnissen, die Farbe des Gesteins zuweilen in allegorischer Absicht. Die Memnonsbilder waren, nach Philostratus [1]), aus schwarzem Steine gebildet, worin Manche eine Anspielung auf den Aethiopier finden wollten. Diess erinnert an eine Stelle des Pausanias, wo dieser vielgereiste Mann ausdrücklich versichert, die Flussgötter seyen von den Alten insgemein aus weissem Marmor gebildet worden, nur zu den Bildsäulen des Nilus habe man schwarzes Gestein gewählt, zur Erinnerung an seinen Aethiopischen Ursprung [2]); eine Beobachtung, die man neuerlich noch auf eine Nilbüste von schwarzem Marmor in dem Louvre angewendet hat. Die dunkelblaue Farbe wird von den Indiern bezüglich auf das Wasser, als das Grundelement nach ihrer Kosmogonie, gebraucht. Daher gab man diese Farbe dem Narajan, als dem ersten Beweger der Urgewässer. In der grossen Cisterne zu Catmandu, der Hauptstadt von Nepal, befindet sich ein grosses wohl proportionirtes Bild von blauem Marmor, in zurückgelehnter Stellung, das den schaffenden Narajan auf dem Wasser schwimmend darstellt [3]).

(aschgrau) und *feuerfarbig;* Mars von *rothem* Steine und der Sonnengott *golden;* Venus *roth,* Merkur aus *blauem* Steine; der Tempel des Mondes aus *grünem* Steine; s. ebendas. p. 290 sqq.

1) Vita Apollonii VI. cap. 3. Tzetzes Chiliad. VI. hist. 64. dagegen nennt hier den Pyrropoecilus. Diess wäre also der *Syenit*, s. Plinius H. N. XXXVI. cap. 8. 13. Nach Fea zu Winckelmann, Gesch. d. K. I. p. 359 sq. der neuesten Ausg. wäre der Pyrropoecilus wahrscheinlich *Granit* und nicht *Porphyr*.

2) Arcad. VIII. cap. 24. §. 6.

3) *Jones* Asiatische Abhandlungen I. p. 225 sq. In den Tempeln von Philae und Elephantine sieht man, was schon *Eusebius* (Praepar. Evang. lib. III. 2.) bemerkte, den Gott mit dem Widderkopfe *blau* gemalt. Und diese Bilder sind noch heut zu Tage anzutreffen. S. Jomard Description de l'Egypte T. I. cap. 3. §. 5. p. 16. Nach demselben Autor (Euseb. I. 10.) ward Kneph von den Aegyptern *blau* und in menschlicher

Die neue Malerei hat die Wahl der Farben oft sehr bedeutungsvoll angewendet. So beschränkt auch, nach der Bemerkung eines Kunstrichters, der Kreis seyn mag, in welchem die vollständig allegorische Wirkung der Farben anwendbar ist, so haben doch auch dieses Wenige gute Künstler mit reinem Sinne aufgefasst und weise benutzt [1]).

Die weisse Lilie, zwischen Maria und Joseph aus der Erde erwachsend, bezeichnet schon durch die Farbe die Reinheit dieses Verhältnisses, wenn anders diese Dichteridee von einem Künstler wirklich gebraucht worden ist. Dass aber Maria als Himmelskönigin das blaue Gewand hat, scheint eine unabänderliche Convention sinnvoller Malerei geworden zu seyn. Auch in dieser Hinsicht gewähren uns die altdeutschen

Gestalt gebildet. S. Jomard l. l. und vergl. ebendenselben l. l. cap. 1. pag. 31.

1) [Beim Uebergang zur neuern Malerei verweise ich jetzt auf eine schon einigemal von mir angeführte Schrift: Des *couleurs symboliques* dans l'antiquité, le moyen-age et les temps modernes; par *Fred. Portal*, Paris 1837. An dem Beispiel Einer Farbe hebe ich selbst zum Schlusse drei Momente hervor: die Griechischen Maler wählten entweder Farben des Effects wegen. So gaben dieselben seit Polygnotus und Micon den Frauen gelben Kopfputz, auch wohl dergleichen Gewänder; wie denn namentlich die Athenerinnen die safrangelbe Farbe zu ihrer Kleidung liebten (Riepenhausen, Lesche zu Delphi p. 29., Böttiger, Archäol. der Malerei I. p. 265.). — Oder sie bezweckten mit der Wahl der Farbe eine geistige Beziehung. Ein Beispiel gibt das Pompeianische Gemälde, die Opferung der Iphigenia darstellend. Hier hat der denkende Künstler der Iphigenia ein Brautgewand von fröhlicher, hellgelber Farbe gegeben, als einer Jungfrau, die demnächst ihrer Vermählung entgegen sah; — also um durch den Contrast zu rühren (Raoul-Rochette Monumm. ined. p. 133. mit pl. 27.). — Endlich trugen die Römischen Bräute bei der Vermählung einen safran- oder orange-gelben Schleier, das sogenannte flammeum, ebenfalls mit symbolischer Bedeutung, entweder boni ominis causâ, d. h. zur günstigen Vorbedeutung einer unzertrennlichen Ehe, weil die Frau des Flamen Dialis, die mit ihrem Gemahl unauflöslich verbunden war, immer ein Kleid dieser Farbe trug; oder auch in andern,

Gemälde [1]) aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, welche der Sorgfalt einiger einsichtsvollen Kunstfreunde ihre Erhaltung und erste Würdigung verdanken, eine freundliche Erinnerung. In der Farbe der Gewänder heiliger Personen, besonders der oft vorkommenden Apostel, zeigen sich Spuren allegorischer Bedeutung, die der natürliche Sinn dieser altdeutschen Künstler eben so ungezwungen als sicher zu erreichen wusste [2]).

aber ebenfalls symbolischen Beziehungen (Festus in flammeum p. 149. Schol. Juvenal. VI. 225., Böttiger, Aldobrand. Hochzeit p. 128.]

1) In der Sammlung der Herren *Boisserées* und *Bertram* [jetzt in der königl. Bayerischen zu München.]

2) Hier bemerkt *Mone* noch Folgendes: Jesus hat auf alten Gemälden fast durchgängig ein röthliches Kleid, als Sol novus, wie ihn Kirchenväter nennen, ebenso die alten Sonnengötter, Sigfrit weiss (von *sneblancher* varwe ir ros unt ouch ir chleit. Nib. L. 1610.) und Flos roth und weiss (Pfälz. Hds. Nr. 362. Bl. 75. b.), und die bedeutnamige Blankflos wird blau gemalt. Hagen und sein Bruder Danchwart, als Feinde Sigfrid's, sind schwarz wie der Teufel gekleidet (— di degene von *rabenswarzer varwe* trugen richiu chleit. Nib. L. 1623.). Von der merkwürdigen Farbenlehre im Titurel und Parcival hat J. Grimm ein auffallendes Beispiel erläutert (Altt. Wäld. Bd. I.), und in den katholischen Kirchengebräuchen wird diese Farbendeutung noch jetzt beobachtet. Bei den feierlichen Processionen wird nämlich an vielen Orten eine rothe Fahne bei der männlichen Jugend getragen, als Zeichen der Kindheit und Liebe; eine blaue bei den Männern, Beständigkeit, Treue und fester Sinn; eine weisse bei den Weibern, Sittsamkeit und Reinheit. Eine schwarze Fahne bei Leichen; grüne und gelbe hab' ich nie gesehen. Blau (schwarzblau) ist auch die Farbe der Trauer, darum hat der Priester in der Fastenzeit ein blaues Messgewand an, und wenn es der stillen Woche naht, so werden in den katholischen Kirchen die Crucifixe mit blauen Tüchern verhüllt. So ist Maria's blaues Gewand manchmal ein Trauerkleid. Selbst beim Volk ist diese Farbendeutung. An vielen Orten am Rhein und in meiner Heimat habe ich manche Bemerkung der Art gemacht.

§. 50.

Gibt die geschickte Anwendung der Farbe oft glückliche Allegorien, weil letztere allgemein verständlich zum Auge spricht, so muss diess in noch höherem Grade von dem allegorischen Gebrauche der *Handlungen* gelten. Dieses Feld war bei den Alten von ausserordentlichem Umfange. Beruhete doch ein grosser Theil ihrer Religionsübung darauf. Aber auch sonst, im öffentlichen wie im Privatleben, bediente sich das Alterthum häufig dieses Ausdrucks. Es findet daher hier mehr noch als bei andern Arten eine mannichfaltige Abstufung statt. Die Kunstlehre, ihren eigenen Gesetzen getreu, weiset natürlich denjenigen symbolischen und allegorischen Handlungen den ersten Rang an, die, weil sie der Beihülfe conventioneller Zeichen nicht bedürfen, sondern durch sich selbst sprechen, am reinsten und selbstständigsten erscheinen. Doch wollen wir hier einige Vorstufen mitbemerken, weil sie sehr charakteristische Zeichen alter Denkart sind, und dann Einiges auszeichnen, was sich auf Denkmalen als vorzüglich rein bewähret. Zuvörderst war die allegorische Handlung im Orient häufig Gehülfin oder Stellvertreterin der öffentlichen Rede, besonders in wichtigen Lagen, wo schnelle, eindringliche Wirkung nöthig war. Beispiele finden sich in den Hebräischen Propheten. So zerbricht Jeremias, auf Befehl des Jehovah, ein irdenes Gefäss vor dem ganzen Israelitischen Volke, um das bevorstehende Schicksal von Jerusalem zu bezeichnen. Hierher gehört auch das auf den Nacken dieses Propheten gelegte Joch. Bei den alten Römern warf der Pater patratus, zur Kriegsankündigung, an der Gränze einen Spiess ins feindliche Gebiet; und um eine Regel der Staatsklugheit recht lebendig zu machen, rupfte einst Thrasybulus die hervorragenden Aehren aus [1]). Hierher gehört auch die sinnbildliche Ermahnung, durch die Heraclitus vom Rednerstuhle herab

1) Die Beispiele sind aus folgenden Stellen genommen: Jerem. 19 und 28.; Herodot. V. 92. 6.

seine Mitbürger zur Eintracht stimmen wollte. Er füllte einen Becher mit Wasser, mischte Mehl und Poley damit, und trank ihn, ohne weiter ein Wort zu sagen, vor der Versammlung aus, die aber aus altem Gebrauche die Bedeutung dieses Mischtranks und den ethischen und politischen Sinn dieses Trinkens kannte [1]). In dem ganzen Alterthume waren die höchsten Ahnungen des Menschen und seine wichtigsten Erinnerungen durch symbolische und allegorische Handlungen versinnlicht. Die ältesten Feste, was waren sie anders, als die in Handlung verwandelten Jahresepochen, nebst dem Angedenken an die grossen Wohlthaten des Ackerbaues und der Cultur. Es war ein heiliges Jahr, verkörpert durch einen Kreis allegorischer Handlungen; zuweilen mochten diese, in Ermangelung der Schrift, die Stelle geschriebener Annalen vertreten. Jedoch auch bei schreibenden Völkern (man erinnere sich nur an das Lampenfest zu Saïs), und nach späterer Einführung der Schrift, bleibt, aus Anhänglichkeit ans Alte, die Sitte, die wichtigsten Momente des Glaubens und Wissens durch Handlungen zu befestigen. Doch ward hier die gottesdienstliche Mimik durch mehr oder weniger reichen Tempelapparat unterstützt. Der Oberpriester stellte gewöhnlich die Gottheit des Ortes selber vor, wie denn z. B. bei den Pheneaten der Priester mit der Maske der Demeter, welche das ganze Jahr über unter einem heiligen Steine lag, am Jahresfeste der Göttin sein Gesicht bedeckte [2]). Solche Maskenzüge waren ein wesentlicher Theil des altgriechischen Geheimdienstes. Die

1) Plutarch. de garrulit. p. 58., wonach die Mässigkeit empfohlen werden sollte.

2) Pausan. Arcad. cap. 15. §. 1., welche Stelle auch deswegen bemerkenswerth ist, weil neben der Maske alter Schrift oder alter Charaktere gedacht wird, die in demselben Petroma (heiligen Steine) lagen. Charaktere, auf bleiernen Tafeln geschrieben, gehörten auch zum Tempelapparat alter Gottheiten in Messene, s. ibid. Messeniaca cap. 20. §. 2. cap. 26. §. 6. cap. 27. §. 2. Von dem Geistersteine (lapis Manalis) und von dem mundus patens bei den Römischen Religionen.

alten Griechischen Vasen, so wie die von mehreren Städten Etruriens, zeigen uns in ihren Malereien noch jetzt das Schauspiel solcher maskirten Tempelfiguren, aus deren Mimik das alte Drama erwuchs.

Namentlich umfasst auch das *Gebiet des Rechts* im Alterthume, und insbesondere bei Griechen, Römern und Deutschen, einen sehr ausgedehnten Kreis von *symbolischen Handlungen.* Es genüge uns hier nur einige Fingerzeige und Nachweisungen zu geben. So will ich z. B. in Betreff der Griechen nur an ihr Verfahren in Criminalfällen und an den Hergang peinlicher Rechtshandlungen erinnern, wie solcher beim Areopag und bei den Ephetengerichten (*ἐπὶ Παλλαδίῳ*, *ἐπὶ Πρυτανείῳ*, *ἐν Φρεάττει*, *ἐπὶ Δελφινίῳ*) üblich war. Nicht weniger gehören die Nuptialgebräuche der Griechen und Römer hierher. Hier und dort erinnert schon die Juno cinxia, die Ἥρη ζυγία (συζυγία)[1], so wie die διάζευξις oder das διαζύγιον, an agrarische Cärimonien, während die von der ordentlichen Ehescheidung gewöhnlichen Worte: διέσιον oder διαίσιον, von musikalischen Verhältnissen entlehnt waren [2]). Sehr charakterisch waren hierbei besonders die Gebräuche der Römer: die clavium traditio und ademtio (Cicero Philipp. II. 28. und daselbst Abramius p. 542 sq. Graev.) und so viele andere, die man bei Grupen [3]) ziemlich vollständig beisammen findet. Den symbolischen Gebrauch des *Usurpirens* haben wir oben (§. 46. am Ende) kürzlich berührt. Hier will ich zum Schluss nur an den *symbolischen körperlichen Streit* bei der *Eigenthumsklage* (lis vindiciarum [4]) erinnern. — Denn um

1) S. die Citate in meinen Meletematt. I. p. 30. not. 28.

2) Photius in Nomocanone Tit. XIII. cap. 30. aus den Digesten XXII. 3. 24. Vergl. Ducangii Glossar. med. et inf. Graec. I. p. 291. Suicer. Thes. eccles. I. 907. Hesych. I. p. 986. Alberti, und Aristoxeni Fragmm. p. 172 sqq. ed. Mahnii.

3) Tractatio de uxore Romana. Hannover. 1727.

4) Cicero pro Muraena cap. 12. Gellii N. A. XX. 10. Festus in

sich von der Herrschaft des Symbols in alt Römischen und alt Deutschen Gerichten einen Begriff zu bilden, muss man doch nachlesen, was von gelehrten Männern Eigenes darüber gesammelt und bemerkt worden ist [1]).

§. 51.

Jene festlichen Handlungen gehören zu den Allegorien gemischter Form. Zeichen und Attribute mancherlei Art unterstützten die gottensdienstliche Mimik, der durch Masken und Anzug noch bestimmtere Beziehung gegeben wurde; und nebenbei erhielt ja gewöhnlich durch Schrift und Belehrung, die man den Eingeweiheten mittheilte, alles Uebrige seine befriedigende Auflösung. Dadurch sorgte die Religion für die höchsten Bedürfnisse des Menschen. Die Kunst, der solche Zwecke fremd sind, fordert vor Allem, dass jede Allegorie und also auch die allegorische Handlung durch sich selbst spreche, und der beihelfenden Zeichen immer mehr entbehren lerne. Von diesem Mehr oder Weniger liefert die Griechische Kunst zahlreiche Beweise. Wir wählen kürzlich einige zur Erläuterung aus.

So hatte z. B. die zu Smyrna verehrte Nemesis Flügel [2]), als Anspielung auf die Schnelligkeit, womit diese Göttin den Uebermüthigen ereilet, die Rhamnusische hatte keine Flügel. Nemesis hatte häufig das Rad, als Zeichen des Umschwungs, wodurch sie das ungemessene Glück des Stolzen wieder ins Gleichgewicht bringt, wie denn auch die Sphinx mit dem

vocc. Superstites und Vindiciae, und darüber v. Savigny in der Zeitschrift für geschichtl. Rechtswissenschaft III. 3. p. 422 sqq.

1) Ich nenne hier nur *Hommel* Jurisprudentia numismatibus illustrata mit dem Auctarium von *Klotz* dazu. *Hoffmann* Specimen jurisprudentiae symbolicae vet. Germ. *C. G. Dümgé*, Symbolik Germanischer Völker in einigen Rechtsgewohnheiten, und *Jacob Grimm*, von der Poesie im Recht in v. Savigny's Zeitschrift für geschichtl. Rechtswissenschaft II. 1. p. 25 sqq., besonders §. 10 sqq. Beweis aus Rechtssymbolen p. 76 sqq.

2) Pausan. Attic cap. 33. §. 6.

Rade das verborgene Walten der die sittliche Harmonie befördernden Nemesis bedeutete. Sie hatte ferner das Maass oder Richtscheit z. B. auf Münzen der Smyrnäer [1]). So hatte sie auch als Attribut den Zaum, weil sie die ungebändigten Begierden zügelt, und die Schleuder, weil sie auch in der Ferne erreicht. Aber auch ohne alle diese Attribute, blos durch eine sinnvoll gewählte Mimik, verstand die Griechische Kunst, die hohe Göttin des sittlichen Maasses kenntlich zu machen. Wenn auch die nothwendig gewordene Ergänzung an der marmornen Bildsäule der Nemesis [2]), welche Winckelmann erläutert hat, nicht entscheidend darüber urtheilen lässt, ob diess bei dieser der Fall gewesen, so erscheinet sie doch hier ohne alle die angegebenen Attribute. Durch eine sprechende Gebärde gibt sie sich als Göttin des Maasses zu erkennen, indem sie mit der linken Hand ihr Gewand gegen die Brust heraufhebt, und dadurch mit ihrem Arme das Maass abbildet, das die Griechen die Elle nannten. Dieser Zug und das Neigen ihres Kopfes, das ihr sonst beigelegt wird, und worin man bald Selbstprüfung und Bescheidenheit, bald den Blick ins Verborgene und das ernste Nachdenken erkennen will, geben ohne alle weitere Zeichen die wesentlichen Eigenschaften jener Gottheit zu erkennen, und sagen uns im Bilde, was der Dichter [3]) in folgenden zwei Versen sagt:

„Und missest stets am Maass der Sterblichen Leben ab,
Und blickest zum Busen hinunter mit immer ernstem Blick.“

1) Bei *Liebe* Gotha numaria p. 282., wo die beiden Nemeses erscheinen, die zu Smyrna verehrt wurden. *Herder* hat mit Recht auf diese Münze aufmerksam gemacht, um gegen Winckelmann zu beweisen, dass Nemesis zuweilen wirklich das Maass als Attribut führe, s. Zerstr. Blätter II. p. 237. Wir haben die Münze auf den beigefügten Kupfertafeln [zur 2ten Ausg.] mitgetheilt.

2) Aus der Villa Albani, s. Winckelmann monumenti inediti I. Nr. 21.

3) Mesomedes in dem Hymnus auf die Nemesis, in der Griechischen Anthologie II. 292., welchen *Herder* a. a. O. übersetzt gegeben hat.

Durch unzählige Züge dieser Art liesse sich beweisen, wie der Grieche in eine allegorische Handlung eine grosse Bedeutung zu legen wusste. Wir erinnern noch an einige. Helios, als Sonnengott, ist bald durch das Viergespann, bald durch andere Attribute, kenntlich genug. Die bestimmte Idee, aufgehende Sonne, wird durch die *Handlung* erreicht, in die die Kunst den Sonnengott versetzt. So erscheint er auf einer schönen Münze des M. Aurelius von Nicaea in Bithynien nackt, auf einer Quadriga *die Wolken herauffahrend*, oben der Zodiakus, unten die Tellus mit Füllhorn und Aehrenbüschel [1]). Dass aber die Griechen auch feinere Beziehungen und zartere Eigenschaften des Geistes und Herzens durch sprechende Mimik oder durch Handlung anzudeuten verstanden, beweiset eine ganze Reihe von Denkmalen nebst zahlreichen Nachrichten der Alten. Selbst abstracte Begriffe wurden zuweilen durch Handlung verkörpert. So traten die Horen und die Aedo, welche nebst der Pheme (Fama) bei den Athenern Altäre hatten [2]), lebendig vor das Auge. Die Tänze der Horen sind bekannt. Das zuletzt genannte Wesen wurde ebenfalls durch einen ganz einfachen Zug in der Kunst versinnlicht. Da dieses Beispiel zugleich zeigt, wie glücklich der helle Blick der Griechen die Natur beobachtete, und wie sicher die Künstler dieser Nation zum Ziele trafen, will ich die Erzählung des Berichterstatters mittheilen [3]): „Die Bildsäule der Aedo (Schamhaftigkeit) stehet etwa dreissig Stadien vor der Stadt (Therapne). Sie soll von Ikarios errichtet und aus folgendem Anlass verfertigt seyn. Als Ikarios die Penelope dem Odysseus zur Gemahlin gab, suchte er ihn zu bewegen, dass er sich in Lacedämon wohnhaft niederlassen möchte. Weil er diess nicht erlangen konnte, bat er seine

1) Abgebildet und erläutert bei Ezech. Spanheim ad Callimach. Del. p. 497.

2) Pausan. Attica cap. 17. §. 1.

3) Laconica III. cap. 20. §. 10.

Tochter inständig, dort zu bleiben. Da sie aber gleichwohl die Reise nach Ithaka antrat, so folgte er zu Wagen und hielt mit Bitten an. Odysseus geduldete sich eine Zeit lang; endlich erklärte er der Penelope, sie möchte ihm entweder freiwillig folgen, oder lieber mit dem Vater zurück nach Lacedaemon gehen. Sie soll hierauf kein Wort gesprochen, sondern auf die Frage *ihr Gesicht mit ihrem Schleier verhüllet haben* [1]). Ikarios sah wohl, sie wolle mit Odysseus ziehen, und entliess sie. Er weihete darauf die Bildsäule der Aedo (Schamhaftigkeit); denn auf jener Stelle, sagen sie, habe sich Penelope verhüllet.“ So weit Pausanias. Wie nun jenes Bild gedacht und ausgeführt worden, bedarf keiner weiteren Frage. Die Münzen des Alterthums zeigen uns diese Aedo noch als eine jugendliche Gestalt, die einen Schleier vor das Gesicht zieht. — So einfache Mittel wählte die Griechische Kunst, um die Regungen des Gemüths zu bezeichnen. Und von diesem Punkte der symbolischen und allegorischen Handlung hat sie nur noch einen Schritt zu thun, um das Höchste zu erreichen.

§. 52.

Es ist dieses die Stufe, worauf die *Menschengestalt* als Ausdruck der höchsten Begriffe erscheint. Wir wollen die Hauptbedingungen andeuten, unter denen diese Vollkommenheit erreicht werden konnte. Zuvörderst möchten wir die *Handlung* selbst nennen, freilich im weitesten Sinne, in welchem wir dieses Wort so eben genommen haben. Ein Blick auf das Entgegengesetzte wird diess deutlich machen. Die Gottheiten der Indier und anderer Bewohner des höheren Asiens sind mehrentheils in sitzender oder liegender Stellung abgebildet und in jener Ruhe, welche die Denkart dieser

1) [Oder: „sie soll sich *mit Erröthen* verhüllt haben“, wenn man nämlich den Text so ändert, wie ich in den Münchn. gelehrt. Anz. 1838. nr. 95 sq. vorgeschlagen und zu erweisen gesucht habe: *ἐγκαλυψαμένης δὲ πρὸς τῷ ἐρυθήματι*, oder *πρ. δ. τῷ ἐρυθήματι ἐγκαλυψαμένης*.]

Völker als etwas Seliges betrachtete. Der climatische Anlass liegt nahe; dass aber der künstlerische Ausdruck der Gottheiten anderer Vorstellungen und Sitten bedarf, um zum Höchsten zu gelangen, leidet eben so wenig Zweifel. Ein anderes Hinderniss, das jenen Völkern im Wege stand, ist jenes Verhüllen der Gottheiten, jener Prunk mit kostbaren Gewändern, jenes Ueberladen mit Kronen, Kopfbinden, Ohrgehängen, Armbändern und Fussbedeckungen, woran dann zahlreiche kostbare Edelsteine glänzen. Die Griechen blieben vor dieser Prachtliebe schon durch ihre geringeren Mittel bewahrt; und wenn sie in ältester Zeit selbst Vieles verhüllten, wie denn erst späterhin der Schurz an den Kämpfern zu Olympia verschwand [1]), so machten sich nachher doch das Urtheil über die Zulässigkeit des Nackten zu einem entscheidenden Merkmale, wodurch sie sich von den Barbaren trennten. Diese und andere Spuren und eine ausdrückliche Stelle des Plato [2]) lassen uns nicht zweifeln, dass die ältere Sitte der Griechen hierin mit der Asiatischen übereinkam. Herodotus aber, da er eine auf jenes Barbarenurtheil gegründete Geschichte erzählt, fand schon zur Erläuterung den Zusatz nöthig, dass bei den Nichtgriechen auch selbst der Mann nicht nackt gesehen werde dürfe [3]). Der Vorfall hatte sich am Lydischen Hofe ereignet, und Philostratus nimmt gerade von einem Gemälde, das den Lydier Pelops darstellte, Anlass zu der allgemeinen

1) Thucyd. I. 6.

2) Plato de republ. V. p. 452. C. p. 134. Ast. p. 221. ed. Bekker.

3) Herodot. I. 8 und 10. Plutarchus (Conjug. Praecept. p. 458. ed. Wyttenb.) wendet diese Stelle auf das Verhältniss zwischen Mann und Frau an; sein Tadel trifft also den Geschichtschreiber nicht. Besseren Gebrauch macht er von jener Stelle, de Auditione p. 37. — Wenn Upton ad Dionys. de Compos. p. 43. ed. Schäfer. vermuthen will, Herodotus habe jene Stelle der Pythagoreerin Theano (s. Diogen. Laërt. VIII. 43.) abgeborgt, so muss eben so wenig vergessen werden, dass der Geschichtschreiber diese Bemerkung in einem ganz andern Verhältniss aussprechen lässt, als das wäre, wovon Theano redete.

Bemerkung, dass die Lydier und alle im höheren Asien wohnenden Barbaren [1]), indem sie die Schönheit in kostbaren Kleidungen verstecken, sich in diesen Gewändern hervorzuthun suchen, statt sich in Darstellung der Natur hervorzuthun [2]).

Hiermit ist die Scheidewand bezeichnet, die jene Nationen auf immer von der höchsten Schönheit in der Kunst entfernte. Ein anderes Hinderniss lag im *Ungemässigten.* Das Götterbild sollte ein Inbegriff aller möglichen Beziehungen seyn, die man bei seinem Begriffe denken mochte; es sollte Alles ausdrücken, was eine inhaltsreiche Theologie von dem göttlichen Wesen aussagte. In den Symbolen der grossen Götter sollte besonders das Weltall nach allen seinen Elementen und Theilen körperlich angedeutet werden. Daraus mussten einmal vielgliederige Gottheiten entstehen, da man in der Vermehrung der wichtigsten Körpertheile eine besondere Bedeutung suchte. In diese Classe gehören die vielköpfigen und vielarmigen

1) Ueber die Sitte der Perser, die ebenfalls streng auf die Bekleidung der Körper hielten, s. Winckelmann, Gesch. d. K. I. p. 154. Vergl. auch Brissonius de reg. Persar. princip. p. 545. und besonders die daselbst angeführte Stelle aus Xenophon. Daraus erklärt sich auch die merkwürdige Strafe, womit Artaxerxes einen feigen Meder belegte, nämlich mit einer nackten Buhlerin und zwar auf dem Rücken, wie beim Reiten (περιβάδην), den ganzen Tag auf dem Markte herumzugehen. S. Plut. Artaxerx. cap. 14. init. p. 1018. A.

2) Philostrat. Imagg. 1. 30. fin. [mit Jacobs Note p. 395.] Dagegen zeigen die *Etrurischen* Denkmale eine grosse Menge nackter männlicher und weiblicher Figuren, und oft in sehr ausschweifenden Stellungen; Fea zu Winckelmann Gesch. d. K. I. p. 418. [Obwohl die Erzähler sich manche Uebertreibungen erlaubt haben möchten, wie K. O. Müller, die Etrusker I. p. 276 sq., vermuthet, muss er doch selbst sehr üppige Darstellungen auf Etruskischen Denkmälern eingestehen. Jetzt vergl. man noch Vermiglioli, Lettera sopra un antica patera etrusca, Perugia 1800 und Inghirami Monumm. Etrusch. Ser. II. p. 544. zu tav. LXII., wo derselbe Etrusker-Spiegel, welcher ganz unverhüllte Nuditäten zeigt, abgebildet ist.]

Götterbilder Indiens, die Diana zu Ephesus mit ihren vielen Brüsten, der Janus der Mittelitalischen Völker, den man mit vier, häufiger mit zwei Gesichtern vorstellte, und ähnliche Gebilde in alten Griechischen Tempeln, wie z. B. der dreiäugige Zeus πατρῷος zu Larissa, den die Griechen, nach der Sage, von Troja mitgebracht hatten, und dessen drei Augen auf die Oberaufsicht über Himmel, Erde und Meer gedeutet wurden [1]). Nicht weniger ward in der Häufung der Attribute das Bedeutende gesucht. Die auch bereits von Winckelmann [2]) bestrittene Behauptung Gori's, dass die ältesten Götterbilder keine Attribute gehabt hätten, ist so wenig wahrscheinlich, dass man vielmehr in der Vorliebe zu diesen Zeichen einen der charakteristischen Züge des höheren Alterthums erkennt; nicht zu gedenken, dass in einigen Fällen das Zeichen früher da gewesen ist, als die damit bezeichnete Gottheit,

1) Pausan. Corinth. II. cap. 24. §. 5. — [Vergl. jetzt I. 1. p. 43 sq. des allgemeinen Theils, im Abschnitt *Hieratische Bildnerei*, worauf ich überhaupt verweise.] „Diese Art des Ungemässigten kommt auch in der Edda häufig vor, z. B. Sleipner, das achtfüssige Ross Othins, der einäugige Othin selbst, der blinde Hodur, dreiköpfige Thursen (Skirner's Fahrt, in der altt. Edd. Str. 31.) u. s. w., steinköpfige Riesen (Harbards Lied daselbst Str. 14.) u. s. w. Dahin gehört auch die Vielungestalt des Teufels in mittelalterlichen Vorstellungen, ausser dem jedoch in der teutschen Sage vielleicht kein Beispiel monströser Gestalt mehr vorhanden ist. Ob diese Ungestalten erst durch das Christenthum oder durch frühere Bildung aus Sage und Darstellung verschwanden, weiss ich nicht. Durch die Ungestalt des Teufels ist indess, beim Licht betrachtet, die Verachtung des Bösen im Bilde ausgedrückt, weil der Teufel, als Geist des Widerspruchs, auch im Aeussern, in der Gestalt, gegen die Gesetze der Weltharmonie erscheinen muss. Das verriethe ein feines Gefühl unserer Väter.

Uebrigens blieben die Teutschen und Nordländer bei bekleideten Götterbildern, durch Scham und Klima, und schon in der alten Edda schein die Nacktheit missbilligt zu werden, indem Harbard dem Thor vorwirft dass er barfüssig (berbeinn) gehe. Harbards Lied. Str. 5." *Zusatz von Mone.*

2) Versuch einer Allegorie p. 451. neue Ausg.

wie wir bereits an einem andern Orte von den heiligen Krügen und den daraus entstandenen Kruggöttern dargethan haben. Auch hier bietet die barbarische Tempelsymbolik zahlreiche Beispiele dar. Ich erinnere vorzüglich an die Beschreibung, die Bardesanes, und nach ihm Porphyrius [1]), von einem Bilde des Brahma gibt. Dieser Weltschöpfer war nicht allein als Hermaphrodit vorgestellt, sondern auch mit einer Ueberhäufung von Attributen. Auf seiner rechten Seite sah man die Sonne, auf der linken den Mond, an den beiden kreuzweis ausgestreckten Armen eine grosse Anzahl von Engeln (Sternen, Pflanzen) und die Theile der Welt, nämlich Himmel, Berge, Meer, den Fluss (Ganges), den Ocean, Pflanzen, Thiere und die ganze Natur. Dieser Charakter der Ungenügsamkeit in den Darstellungen des Göttlichen ist vielen andern Völkern mehr oder weniger eigen, und von mehreren Wesen des Vorderasiatischen Cultus, wie von der genannten Ephesischen Artemis, von der Cybele und andern, lässt sich dasselbe sagen. Sie finden sich am häufigsten bei solchen Völkern, die die Tempelbilder mehr als *Erinnerungen* an das Unendliche betrachten, dessen Wesen selbst nur Gegenstand des reinen Denkens seyn kann. Die Fülle der Gottheit und die unergründliche Tiefe, die der Verstand, je länger er darüber nachdenkt, immer mehr entdeckt, soll hier durch eine Fülle von Zeichen angedeutet werden, und der Anblick derselben soll den Glaubigen nur erinnern, dass, ob man auch noch so viele Bilder häufe, der Vollgehalt des unendlichen Wesens dennoch nicht erschöpft werden könne. Diese Vielheit im Bildlichen, oder, wie es der Grieche glücklicher nennt, dieses πολυσήμαντον, findet sich in jenen Anrufungen an die Gottheit bei Indiern und bei Griechen, welche das Unendliche

1) de Styge ap. Stob. Eclog. phys. I. 4. p. 146. Heeren. Vergl. Paullini a S. Bartholomaeo Systema Brahmanicum p. 27. Ich bin der alten Lesart gefolgt, καὶ ποταμὸν καὶ ὠκεανόν, welche mehr im Geiste der Indischen Religion gedacht ist, als die neue.

anzudeuten versuchen. In Orphischen Hymnen, worin die göttliche Einheit als ein körperliches Ganzes erscheint, sehen wir dasselbe Bestreben, durch die Rede das zu bezeichnen, was dort das überladene Tempelidol bezeichnen sollte [1]). Daher jenes Anhäufen der Namen, wodurch die vom Göttlichen erfüllte Seele dns Unaussprechliche auszusprechen vergebens bemüht ist. Es ist in diesen Liedern ein nie auszugleichender Zwiespalt zwischen Inhalt und Form. Der Gedanke hat sich zum Schrankenlosen erhoben, und das Wort will es doch in bildlicher Gestalt begränzen. Ueberhaupt bedurfte die Geheimlehre vieler Zeichen, die um so willkommener waren, je dunkeler und bedeutsamer. Wir würden deutlichere Vorstellungen von den Symbolen des Geheimdienstes der Griechen haben, hätte nicht gerade das Gelübde den unterrichtetsten Schriftstellern den Mund verschlossen. So erfahren wir z. B. vom Pausanias nur, dass das Bild der *Τελετή* (der Weihe) neben der Bildsäule des Orpheus stand, nicht aber, wie es beschaffen war [2]). Doch wissen wir aus den Beschreibungen der mystischen Aufzüge und Gebräuche so viel, dass man einzig das Beziehungsreiche und Bedeutsame suchte, mit gänzlicher Nichtachtung des Schönen. Es genügt uns hier, an den Phallus zu erinnern, ein Zeichen, das ja selbst aus dem Kreise des eigentlich Symbolischen heraustrat,

1) Diese Ueberfülle göttlicher Eigenschaften u. s. w. findet sich auch in altteutschen Liedern an Gott, z. B. Pfälz. Hds. Nr. 147. der Eing. und Bl. 3. der Eing. Von Namensfülle gibt die alte Edda in Grimners Meldung ein Beispiel, worin Othins Namen vorkommen (Str. 45—53.), und in den Kämpa dater steht auch eines, wo Frieddieb seine vielen Namen angibt (Friththiofs Saga K. 11.). *Anmerk. von Mone.*

2) Boeotica IX. cap. 30. §. 3. [Worüber auch Winckelmann, Allegorie, Cap. 7., nichts zu sagen wusste. — Jetzt sind wir in den Stand gesetzt, selbst verschiedene antike Darstellungen dieses Begriffs zu betrachten. S. meine Erörterung gegen das Ende der *Erklärung der Bilder* im Theil IV. 3ter Ausg.; wonach denn auch einige Sätze oben im Text zu beschränken sind.]

und mehr einer rohen Kyriologie angehörte; und doch wie allgemein war nicht sein religiöser Gebrauch, wie heilig seine Bedeutung! Selbst in Attika behielt der Eleusinische Ceresdienst, obgleich gewiss der gebildetste unter seines Gleichen, Vieles bei, was bei höchster Rohheit der Form nur im Vollgehalte seines Wesens, d. h. in allegorischer Erinnerung an die Geheimnisse des Glaubens, sein Verdienst suchte.

§. 53.

Dort blieb man aus Vorsatz bei dem Alten, während die öffentliche Bildnerei der Griechen ein ganz neues Gebiet eröffnet hatte. Hier hatte man sich das Schöne zum Ziele gesetzt, und es stufenweise glücklich erreicht. Einige bereits oben angedeutete Umstände und viele andere Anlässe, Clima, Erziehung, Gymnastik, freie Verfassung und Nationalspiele, so wie das grosse Ansehen des Homerus, der die nach Griechischer Denkart personificirten Naturkräfte, die Götter, am glücklichsten menschenähnlich dargestellt hatte — Ursachen, die bereits von Andern und besonders von Winckelmann mit Scharfsinn entwickelt worden sind — führten den Griechen auf diesen Weg. Doch nur allmählig konnte er auf diesem Wege fortschreiten. Die ersten Versuche waren dem Fremden ähnlicher, obgleich, wie bemerkt, nicht in barbarischer Pracht, doch in dem Harten und Ungefälligern. Was man von jenem Palladium erzählte, dass es zusammengefügte Füsse gehabt [1]), dasselbe oder Aehnliches bemerkte man von einigen alten Bildern Griechischer Tempel, z. B. von der Minerva zu Priene und von der Attischen Ilithyia [2]).

1) Apollodor. III. 12. 3. So erscheint es auch noch auf Münzen von Troja, s. *Heyne* ad h. l. und *Millin's* Anmerkung zu *Dallaway* les beaux arts en Angleterre T. I. p. 178. s. und Millin's Mem. sur quelq. pierr. grav. q. repres. l'Enlevement du Palladium Turin, 1812. p. 7.

2) Pausan. Achaic. c. 5. §. 4. Attic. c. 18. §. 5.

Auch in Gewändern und Faltenwurf herrschte damals noch das Gerade und Eckige vor, wie selbst noch alte Ueberbleibsel von Sculpturen zeigen. Die Nachricht des Pausanias, dass alle Griechen der ältesten Zeit unbearbeitete Steine statt der Götter verehrt hätten, wie man denn zu Pharae in Achaja dreissig dergleichen zeigte [1]), macht es sehr begreiflich, dass die ältesten Gottheiten einander sehr ähnlich gewesen, wobei also die hinzugefügten Attribute die einzigen Unterscheidungszeichen abgaben. Bei dem ferneren Fortschreiten gelang es zuerst, den Ausdruck zu erreichen, wobei das Seltsame und Furchtbare noch nicht vermieden ward [2]). Weitere Bemühung im Ausdrucksvollen lehrte allmählig die Vielheit der Attribute entbehren, und durch Milderung das Gefällige hervorbringen. *Die Menschengestalt ward als das Wesentliche behandelt*, und indem die Kunst von diesem Edelsten in der Reihe der Körper alles Zufällige und Individuelle absonderte, gelangte sie endlich zu dem Punkte, das Göttliche in ihr erscheinen zu lassen. Wir wollen diese höchste Läuterung der Menschengestalt mit Winckelmann's Worten bezeichnen: „Diese idealischen Figuren (der Griechischen Götter) sind wie ein durch Feuer gereinigter ätherischer Geist, von aller menschlichen Schwachheit gesäubert, so dass man weder Muskeln noch Adern an ihnen wahrnimmt. Die höchste Idee dieser Künstler ging dahin, Wesen zu schaffen, die mit abstrakter metaphysischer Genügsamkeit begabt wären, deren Aussenseite einem ätherischen Wesen zum Körper dienen sollte, das in seinen äussersten Punkten begränzt und mit einer menschlichen Gestalt bekleidet ist, ohne indessen weder an der

1) Pausan. Achaic. c. 22. §. 3. Vergl. *Winckelmann's* Gesch. d. K. I. c. 1. §. 6.

2) Man erinnere sich, was Pausanias (Eliac. I. cap. 19. ab init.) von der Vorstellung des Boreas mit Schlangenfüssen und (Corinth. cap. 3. §. 6.) von der *Furcht* erzählte, die als ein Weib vom fürchterlichsten Ansehen dargestellt war.

Materie, woraus die Menschheit zusammengesetzt ist, noch an ihren Bedürfnissen Theil zu nehmen. Ein so geformtes Wesen erläutert des Epicurus Meinung von der Gestalt der Götter, denen er einen Körper, aber gleichsam einen Körper, und Blut, aber gleichsam Blut gibt" [1]).

Das waren also nun keine Erinnerungen, keine Allegorien mehr, sondern es waren die höchsten Wesen der Verehrung selbst. Es waren die höchsten Ideen, denen die Kunst geboten hatte, sinnlich zu erscheinen, in den Raum zu treten und Gestalt anzunehmen [2]). Es waren *Göttersymbole.* Und wenn vormals Zeus des Widderhorns, oder des Adlers, oder eines anderen Attributs bedurfte, um als Zeus kenntlich zu werden, oder Bacchus des Stierhorns, des Bechers oder des Thyrsus, so waren diese Zeichen, wenn auch das religiöse Herkommen sie gewöhnlich beibehielt, jetzt wenigstens nicht mehr nothwendig. Jene Stirne, jene Locken, jene Schultern machten den höchsten Gott hinlänglich kennbar; so wie jede andere Gottheit, nach einer wohl überdachten Künstlerconvention, nun ihre charakteristischen Kennzeichen in der Form ihrer Glieder, so wie im ganzen Habitus des Körpers selbst hatte. So war die Kunst, indem sie das Menschliche zum Gegenstande ihres Bemühens gemacht hatte, dahin gelangt, in der reinen Menschengestalt bedeutend und schön zugleich zu seyn; und mit den zwölf grossen Gottheiten, nebst den kleineren, war der symbolische Kreis geschlossen.

Zur Erleichterung der Uebersicht des Abgehandelten und als Wegweiserin für den Vortrag fügen wir noch eine

1) Monumenti antichi pag. 23. deutsche Uebersetzung. Sämmtliche Werke 7ter Theil pag. 83 sq. der neuen Ausgabe. Die Stelle Cicero's findet sich de nat. Deor. I. 18. 26. 27. (pag. 81. 113. 119. meiner Ausgabe.).

2) Göthe, Propyläen I. pag. 49.

Tafel bei, die mit der obigen verglichen werden kann. Jene sollte zeigen, wie sich einige Griechische Schriftsteller diese ikonische Reihe gedacht hatten; diese gibt Andeutungen des ganzen bildlichen Kreises auch nach neueren Alterthumsforschern und Kunstlehrern.

Ikonismus.

Kyriologie
Kyriologica
Kyriologumena.

Symbolischer, allegorischer und mythischer Kreis.

Aphonische Symbolik und Allegorie.

Symbol.
Sinnbild.
Emblem.

Hieroglyphe
symbolische, änigmatische.
Symbolische Figuren
der Pythagoreer.

Namenallegorie
Zeichenallegorie
Allegorie durch den Stoff
— — Architektur
(Form).
— — Farbe.
Allegorische Handlung.

Namen- und Wort-
hieroglyphe.

Allegorische und symbolische Behandlung der Menschengestalt.

Göttersymbole.

Phonetische S. und Allegorie.

Bild, Metapher (Gleichniss, Vergleichung)
(Metonymie
Synekdoche)
Allegorie
(im engeren Sinne)
Sinnspruch.
Denkspruch.
Sprüchwort.
Räthsel
(Griphos,
Aenigma).

Aenos, Parabel, Exempel.

Mythik.

Sage
alte Begebenheit.

Ueberlieferung
alte Lehre
(Theomythie)

Combination der beiden mythischen Aeste.

altes Factum
durch alte Lehre
verändert.

alte Lehre
durch altes Factum
verändert.

Mythische Zweige.
Combination der mythischen Zweige.

Προςμυθευόμενα.

Einfache und zusammengesetzte Symbole und Allegorien, und zwar in verschiedenem Sinne. Combinationen sowohl der Hauptäste als der einzelnen Zweige.

Fünftes Capitel.

Ueberblick der Glaubensformen und der wesentlichen Theile des Cultus, besonders des polytheistischen.

§. 54.

Da eine ausführliche Erörterung dieser Gegenstände ein eigenes Buch erfordern würde, so muss ich mir hier die grösste Kürze zum Gesetz machen, und mich hauptsächlich auf die Thatsachen einschränken, die uns die Schriften der Griechen und Römer liefern. Freilich wäre es anziehend und wichtig genug, in die *allgemeinen* Fragen einzugehen, wie zu allererst, wie nachher und so weiter das religiöse Bewusstseyn in der Menschheit sich geäussert, und welche genealogischen Abstammungen sich hierbei *innerlich* nachweisen lassen. Aber da sich diese Symbolik und Mythologie streng in ihrem ethnographischen Charakter halten, und niemals in das Gebiet der Philosophie hinüberstreifen soll, so wird zwar im Verfolg die Nachweisung der Religionsperioden *einzelner Völker* versucht werden: hinsichtlich jener *allgemeinen* Untersuchungen aber wollen wir hier mit Wenigem auf die Schriften Anderer hinweisen.

Zuvörderst in Betreff der zwei Hauptformen aller Religion: *Monotheismus* und *Polytheismus*, so kehrt in verschiedenen Zeitaltern immer die alte Frage wieder: welches die ältere

sey. Die verschiedenen Theorien und Vorstellungsarten, worin sich jene beiden Grundformen ausprägen; die Lehre von der Emanation, der Materialismus, der Dualismus, der Pantheismus, und andere Nebenzweige [1]), z. B. der Fetischismus, Elementendienst, Sternendienst, bis zur verfeinerten Idololatrie der gebildetsten Heiden — wie viele Erörterungen haben sie nicht schon unter den Denkern und Forschern des Alterthums veranlasst; und um von den Früheren zu schweigen [2]), so haben in der neuesten Zeit eben jene Gegenstände die Aufmerksamkeit der geistreichsten und tiefsinnigsten Philosophen auf sich gezogen. Die neueren Ideen und Theorien von Herder, Friedrich Schlegel, J. J. Görres, Friedrich Leopold Graf zu Stollberg, Schelling, Hegel und einigen Anderen

1) Ueber diese Systeme s. *Fr. Schlegel* über die Sprache und Weisheit der Inder p. 89 sqq.; über die Arten des Glaubens und Gottesdienstes im Allgemeinen s. *Meiners* allgemeine kritische Geschichte aller Religionen. Hannover 1806. 1807. 2 Bde.

2) *Fabricius* Bibliographia antiquaria, Hamburg. 1760. *Böttiger's* Skizzen seiner Vorlesungen über Mythologie, Dresden 1810. [und jetzt ausführlicher in *Desselben Ideen zur Kunst-Mythologie*, Dresden und Leipzig 1826, Erster Abschnitt p. 1 — 165.] und *Beck's* Anleitung zur Kenntniss der allgemeinen Welt- und Völkergeschichte, 2te Ausg. Leipzig 1813. p. 400 sqq. haben bereits in fruchtbarer Kürze die Nachweisungen gegeben. Ich setze daher bei diesem ganzen Capitel die Kenntniss des dort Mitgetheilten voraus, und werde mich auf Hauptstellen der Alten, so wie auf Nachträge aus Neueren einschränken, verbunden mit einigen Ergebnissen aus eigener Lectüre. — So liefert zuvörderst zu der Hauptfrage nach dem historischen Ursprunge des Polytheismus unser Codex Palatinus Nr. 129. fol. 74 sqq. einige Griechische Bruchstücke, worin der Japhetite Seruch (Σερούχ) als Urheber der Idololatrie bezeichnet wird, mit ähnlichen Traditionen, wie die, die wir in den Eusebischen Fragmenten p. 13. ed. Jos. Scaliger. oder vielmehr beim Syncellus (vgl. H. Valesius ad Excerpta Polybii p. 33 sqq.) und jetzt auch im Chronicon des Julius Pollux ed. Hardt. Monach. 1792. p. 82. lesen. Es liegt diesen Traditionen durchgängig die Ansicht des Euhemerus zum Grunde, worüber ich mich im allgemeinen Theil, im Abschnitt VII, betitelt Exanthropismus, Euemerismus, p. 105 — 107. dieser 3ten Ausg. verbreitet habe.

dürfen wir als bekannt voraussetzen; und wie sehr die ersten Gründe der Religionsgeschichte auch bei unsern Nachbarn den Forschungsgeist gereizt haben, beweisen mehrere Schriften, die in Frankreich und England darüber erschienen sind [1]). Von der Annahme eines ursprünglichen Monotheismus ausgehend, suchte ein Freund [2]) die religiöse Entwickelung des Menschengeschlechts sich in der Vorstellung von drei Zeitaltern deutlich zu machen, wovon das erste als Kindheit, das zweite als Knabenalter und das dritte als das des Jünglings gedacht werden könnte. Das Ergebniss dieser Ansicht theilen wir mit seinen eigenen Worten mit:

„Die erste Kirche war real in der patriarchalischen Einheit der Völker, vielleicht nur in der Familie des Noah; und aus derselben sind die Traditionen fortgepflanzt und bildeten sicht zu Poesien von einem goldenen Zeitalter [3]). Auch haben sich wohl Strahlen selbst davon erhalten, die uns in einem Hom, Dschemschid, Abraham, Melchisedek als entfernte Sterne glänzen. Das Meiste aber, was in einzelnen Völkern von dieser Kirche vorkommt, möchte wohl ideal seyn, und zwar eine Idee der Dichter und Weisen, obgleich ursprünglich factisch begründet.“

„Die zweite Periode ist das Verderben der Welt, der Thurmbau zu Babel, die Babylonische Hure in der Bibel-

1) Z. B. um nur zwei anzuführen: L'antiquité devoilée au moyen de la Genèse par *Ch. R. Gosselin*, quatrième edit. Paris 1817. und The origin of Pagan idololatry — by *Georges Stanley Faber*. 3 Voll. 4to. London 1816.

2) Der Dr. Theol. Schwarz in Heidelberg.

3) Bemerkenswerth ist die Vorstellungsart Platonischer Philosophen. Ich übergehe das Bekanntere, und gebe nur mit einem Worte die des Proclus an. Dieser zählt fünf Zeitalter: Erstens drei (τρία γένη), nämlich das *goldene*, *silberne* und *eherne*. Zweitens das vierte Alter (τέταρτον γένος), das *heroische*. Endlich das fünfte (πέμπτον γένος), das *menschliche* (Procli Commentar. in Platonis Cratyl. §. 138. pag. 80 — 82. ed. Boissonad.) *Cr.*

sprache zu reden: der Abfall vom wahren Gott, das Unheil des Götzendienstes."

„Die dritte Periode ist das Gefühl der göttlichen Strafgerichte, die Sehnsucht nach Rückkehr, und diese verläuft sich in die Einführung des Christenthums, welches unterdessen selbst unter den Völkern diesem Kreislauf unterworfen ist."

„Alle Religion kommt ihrem Wesen nach von oben, von Gott; ihr Eintritt in die Geschichte ist Offenbarung. Daher geht alle Geschichte der Religionen selbst nothwendig von Offenbarung aus. Und darum ist die Kirche so alt wie das Menschengeschlecht; aber durch Christus erst in ihrer Herrlichkeit und als siegender Kampf gegen den Geist der Welt hervorgetreten" [1]).

Wie man nun aber auch über den ersten Ursprung der Religionen denken mag; so viel ist unverkennbar: in der frühesten Menschengeschichte begegnen uns gleich zwei von einander scharf getrennte Formen des Lebens und insbesondere auch des religiösen Cultus, nämlich unstäte *Hirtenreligion* und der geordnetere und gemildertere Dienst der *Ackerbauer*. Die Namen der Sethiten und Kaïniten, der Beduinen und Kabilen, beurkunden bis auf den heutigen Tag das Unverlöschliche dieser Charaktere. So wie nun Hirten und Ackerbauer in Verbindung treten, sey es in Folge freiwilliger Unterwerfung, oder durch Gewalt, so werden die aus einander fahrenden Elemente der Hirtenreligion mehr und mehr gebunden; das atomistische Vielerlei des Nomadencultus muss sich nach und nach unter die Einheit agrarischer Institutionen schmiegen, ohne dass es jedoch jemals mit diesen gänzlich zu einem einzigen lebendigen Organismus zusammenschmölze. Dieses gegenseitige Anziehen und Abstossen

1) Die entgegengesetzte Ansicht erscheint am grellsten in *Hume's Flux and Reflux of Polytheismus and Theismus* in dessen Essai's Vol. IV. p. 39. Der Leser meines Buches wird von selbst bemerken, auf welcher Seite ich stehen möchte. *Cr.*

ist ein immer wiederkehrendes Phänomen in der Religionsgeschiche der polytheistischen Völker. Ober- und Mittelasien, Syrien, Palästina und Aegypten geben davon Zeugniss, und unter allen Griechischen Stämmen tritt dieser Kampf immer neu wieder hervor. Da ich an einem andern Orte [1]) ausführlicher von diesem religiösen Zwiespalt gehandelt, und ihn bei der Aegyptischen Religion andeuten musste, so beschränke ich mich hier auf zwei *allgemeine Folgerungen*, die daraus hervorgehen:

Zuvörderst zeigt die älteste Menschengeschichte, dass Hirtenstämme, wenn sie sich mit den Ackerbauern verbinden, die Sittenmilderung, die Verbesserung ihrer religiösen Erkenntniss und alle übrigen Wohlthaten der Civilisation, die ihnen aus jener Verbindung zuwachsen, mit dem Verlust ihrer Unabhängigkeit erkaufen müssen. Die schweifende, freie Lebensart, die jeder Hirtenstamm früher nach Neigung geführt hatte, muss einem festen Sitze und einer strengern Ordnung Platz machen. Das *monarchische* Regiment, sey es in den Händen von Königen oder von Priestern, verbindet die verschiedensten Stämme in dem Frieden der Religion. Aus Indien und ganz Oberasien her gehet diese bürgerlich religiöse Ordnung durch alle Länder. Nur in Griechenland konnte sie unter *monarchischer* Form nicht durchdringen, aber, in so weit der religiöse Theil dieses Gesetzes in den Bacchischen Institutionen allgemein herrschend geblieben, und den Ueberwinder des Orients, *Dionysos den König* [2]), auf seinem geistlichen Throne befestigt hat, könnte man es hier das *Dionysische* nennen, und es als das *monarchische* den *freieren Hirtenreligionen* entgegensetzen.

1) In den *Commentatt. Herodott.* Parte I. cap. II. §. 22.

2) *Διόνυσος: Δεύνυσος.* Etymolog. magn. p. 277. Heidelb. p. 251. Lips. — *οἱ δὲ Δεύνυσον, ἐπειδὴ βασιλεὺς ἐγένετο Νύσσης· δεῦνον δὲ τὸν βασιλέα λέγουσιν οἱ Ἰνδοί.* vergl. den Abschnitt von den Indischen Culten.

Zum Andern liegt in jener Unterwerfung der Hirtenstämme unter das agrarische Gesetz der Hauptgrund von dem gleichfalls ganz allgemeinen Phänomen *des Unterschiedes esoterischer und exoterischer Erkenntniss und Lehre.* Ursprünglich war jene der Inbegriff desjenigen Wissens, den sich die ackerbauenden Stämme im Gegensatz der Hirtenstämme als geistliches Castengut vorbehielten. Jene, die Mündigen, hielten diese, als Unmündige, von dem gänzlichen Mitbesitz der Geheimnisse ausgeschlossen. Freilich in der Folge der Zeit standen ganz Andere als Ackerbauer und Hirten in diesem religiösen Verhältniss einander gegenüber. Bürgerliche Verfassung und tausend andere Umstände änderten hier Vieles. So mussten z. B. unter den Griechischen Stämmen die eintretenden Veränderungen im Sklavenstande [1]) auch in den religiösen Dingen grossen Einfluss äussern. Und wenn die Casten in den alten morgenländischen Reichen ihre verschiedene Abstammung und Abstufung auch im ausschliessenden Gebrauch eigener Stammsprachen und Schriftarten verewigen, so zeigen sich im neueren Orient Spuren von künstlich gebildeten Sprachen, um das Mysterium den Laien zu entziehen [2]). — Allein eben diese künstlichen Bemühungen beweisen unwidersprechlich, dass in dem ständigen Orient jener uralte und allgemein geheiligte *Unterschied esoterischer und exoterischer Lehre und Erkenntniss* im Wesentlichen niemals erloschen ist.

§. 55.

Fragen wir nach den bestimmten Aeusserungen des religiösen Glaubens, namentlich des polytheistischen, so fällt unser Blick zuerst auf die *Orte*, die man zum Gottesdienste aus-

1) Athenäus VI. p. 254. p. 512. vergleiche VI. 267. p. 524. ed. Schweigh.

2) S. Sylvestre de Sacy in den Notices et Extraits de la bibliotheque imperiale (royale) Tome X. p. 365. über die Kunstsprache Balaïbalan zum Behuf des Spiritualismus der Sofi.

wählte. Hier musste vorerst die Hirtenreligion ihren unstäten Charakter zeigen. Jeder Ort, jeder Wasserplatz, den der Stamm beziehet, nimmt die leicht beweglichen Götterbilder auf. Stamm- und Hausgötter, wie die Theraphim der Abrahamitischen Frauen, wie die Markgötter der alten Deutschen [1]) und dergl., finden allenthalben ihren heiligen Ort. Hier ziehen nun schon *Naturmerkwürdigkeiten* den Sinn und die Andacht des schweifenden Hirten auf sich, wie z. B. das Getöse des Wasserfalls den Wilden an den Niagara aus weiter Ferne zur Verehrung lockt. Nachher, bei Ansiedelung der Stämme, behaupten solche Oertlichkeiten ihre heiligen Rechte. Der Schlund zu Delphi, die Höhle des Trophonius [2]), die Wunderquelle zu Dodona, die nach den verschiedenen Tageszeiten steigt und fällt [3]), die Quelle Olympias am Alpheus, die ein Jahr ums andere versiegte, und in deren Nähe Feuer aus der Erde kam [4]), und ähnliche, können als Beispiele solcher physischen Anlässe des Cultus dienen. Auch *Bäume* gehören in diesen Kreis ursprünglichen Naturdienstes. Dergleichen kannte Syrien, Samos, Delos [5]), Athen, Dodona, Arcadien

1) Simulacrum quod per campos portant. In Indic. pagan. und Eckhart. Commentar. rerum Francon. Orient. I. 23. 51. bei *Möser* in der Osnabrück. Gesch. p. 57 sq.

2) Vergl. unsere Anmerk. zu Cic. de Nat. Deor. III. 22. p. 607.

3) Daher ἀναπαυόμενος genannt. Senecae Natur. Quaest. III. 16. cf. Mureti Scholia Tom. III. p. 127. Ruhnken. Hiermit hängt ein ganzer Religionszweig zusammen: die Verehrung der Dii Palici in Sicilien. — „*Quellendienst* bei den alten Deutschen gibt sich in vielen Spuren kund, selbst im hiesigen Rheinischen Lande, wohin die mit *Oster* (Ostar, Mond) zusammengesetzten Benennungen von *Bergen* und *Gewässern* gehören. [S. meine Schrift Zur Geschichte altrömischer Cultur am Oberrhein p. 51. 101. Zum Theil auch Gottheiten mit Gallischen Namen; vergl. *Chr. Friedr. Stälin*, Wirtembergische Geschichte I. p. 112.]

4) Pausan. VIII. Arcad. cap. 29. §. 1.

5) Wo der wundergrosse Palmbaum (δάφνη πρωτογόνος, abweichend von Euripides genannt) als eine Schöpfung der Latona seine Legende hatte, s. Eustath. ad Odyss. VI. 162 sq. p. 255. ed. Basil.

(wo der Platanus des Menelaus in der Sage seinen Namen hatte)[1]). Ihnen reihen sich die heiligen Schnatbäume unserer Väter an, Bäume, deren Verletzung den Gottesfrieden störte, und den Priester zur Handhabung desselben zwang[2]). Auch die heiligen *Haine* bei Griechen, Römern und Germaniern[3]).

Vorzüglich *Berge* waren fast allen Völkern heilig. Von dem Meru der Indier, vom Albordi der Perser und Meder, vom Amanus und anderen Bergen der Mittel- und Vorderasiaten wird im Verfolg die Rede seyn. Hier will ich einige charakteristische Betrachtungen Griechischer Philosophen über solche heilige Oertlichkeiten niederlegen. In einer gehaltreichen Abhandlung über die Art, wie die Völker zur ersten Erkenntniss Gottes kommen, macht der classische Dio Chrysostomus[4]) die Folgerung: „— so dass also viele von den Barbaren, aus Mangel und Unerfahrenheit in der Kunst, *die Berge Götter nennen* und unbehauene Bäume und unbearbeitete Steine — Dinge, die nicht mehr Aehnlichkeit mit der Gottheit haben, als unsere menschliche Gestalt.“ Doch man muss diese ganze Rede lesen, worin sich, wie in jener Stelle, eben so wohl das Volksthümliche des Griechen, als das geläuterte Denken des Philosophen, aussprechen. Hiermit verbinde man die Abhandlung des Platonischen Maximus von Tyrus: „ob den Göttern Bildsäulen zu setzen sind“[5]), der

1) Pausan. VIII. cap. 23. §. 3. cf. Ezech. Spanheim ad Callimach. Del. 262.

2) *Möser* a. a. O. Quellen- und Baumdienst fand Bonifacius bei den Hessen: Bonifacius adveniens in Hessos reperit etc. — alii nempe *lignis et fontibus* clam et aperte sacrificabant cet. Othlon. in vit. S. Bonifacii cap. 27. vergl. oben cap. I. not. 3.

3) *Plinii* Hist. N. XII. 1. Tacit. German. 39. 40.

4) Orat. XII. *περὶ τῆς πρώτης θεοῦ ἐννοίας* p. 212. p. 405 sq. ed. Reisk. [vergl. I. 1. Vollendeter Anthropismus, p. 88 sq. 3ter Ausg.]

5) Maximi Tyrii Dissert. VIII. *εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον.* Die gleich folgende Stelle lautet im Original (cap. 8. p. 144. ed. Reisk.) so: *ὄρος*

gleichfalls viele Beispiele von Verehrung der Berge, Flüsse, Haine und ähnlicher Oertlichkeiten beibringt, und vom heiligen Berge Argäus in Kappadocien sagt: „Ein Berg ist den Kappadoken Gott, Schwur und Bild.“ Besonders war die volksthümliche Religion der alten Perser auf die Berge gerichtet [1]); und selbst das geläuterte Gefühl und Urtheil der trefflichsten Griechen blieb, wenn von der Wahl religiöser Oerter die Rede kam, den Anhöhen vorzüglich hold [2]), wenn gleich schon damals, wie später, bei grösserer Ausbreitung der Idololatrie, *Tempel*, nach Zeit und Umständen, an den verschiedensten Orten, in der Höhe und Tiefe, angetroffen wurden.

In Betreff der *gottesdienstlichen Handlungen und Gebräuche*, so leitet uns Herodotus in der Beschreibung des Cultus der alten Pelasger [3]) auf das *Gebet*. Wir wollen daher eine ganz kurze Uebersicht geben von dem Verhältniss des Gebets zum übrigen Religionsdienste mehrerer Hauptvölker. Man hat bemerken wollen, dass da, wo das Gebet in einem Religionscultus vorwaltet, sofort auch eine Vorherrschaft des geistige-

Καππαδόκαις καὶ θεὸς καὶ ὅρκος καὶ ἄγαλμα. Er setzt noch hinzu: *Μαιώταις λίμνη, Τάναϊς Μασσαγέταις.* Das Bild des Götterberges Argäus ist auch auf Kappadocischen Münzen häufig, s. Eckhel. Doctr. Num. Vet. Vol. III. pag. 189.

1) Herodot. I. 131.

2) Urtheil des Socrates über den Vorzug der Anhöhen; Xenophontis Memorab. III. 8. 10. und daselbst die Ausleger. Billigung der Sitte der Bewohner von Tanagra, die es unschicklich fanden, Tempel neben Privathäusern zu haben. Pausan. Boeot. cap. 22. §. 2.

„Bergdienst vorzüglich bei den alten Teutschen. Ihre Burgen standen, wie noch jetzt die Gothischen Kirchen, auf Anhöhen. Der Donnersberg, d. i. der Berg des Thors, der Brocken, d. i. der Berg der Altäre, jener der Olympus der Franken, dieser der Sachsen. Bei den Nordländern heissen die Kirchen zuweilen Hag (Hain), z. B. Baldurshag (Frieddiebs Sage in den Kämpa dater), und das Wort Holm, was gewöhnlich eine Insel bedeutet, scheint manchmal auch einen heiligen Ort bezeichnet zu haben.“ *Zusatz von Mone.*

3) Herodot. II. 52. vergl. oben Cap. I. §. 2.

ren Lebens bemerklich sey. Ohne hierüber eine Entscheidung zu wagen, gehe ich sogleich zum historischen Ueberblick hinüber.

Nun tritt auf eine sehr bemerkenswerthe Weise das Gebet schon in der Kosmogonie der *Indier* hervor, und behauptet sich als vorzügliches Element in den Religionshandlungen der Hindostaner bis auf den heutigen Tag. Im Capitel von den Indischen Religionen sind dazu die Belege gegeben worden. Vorzüglich müsste auf diejenigen Gebetsformeln gemerkt werden, die sich als die ältesten in Ton und Inhalt ankündigen, schon deswegen auch, um die Frage der Entscheidung näher zu bringen, ob die Sanscritsprache sich in einem so rein geistigen Charakter und in lichter Prosa hält, wie man ihr nachrühmt, oder ob auch in ihr, wie in den übrigen Sprachen fast sämmtlich, die Onomatopoesie in Stammwörtern ihre Rechte behauptet [1]). Ueberhaupt wäre es verdienstlich, aus den Schriften und Denkmalen des Alterthums eine möglichst vollständige Sammlung von *Gebetsformeln* zu geben. Nichts wäre wohl geeigneter, uns einen möglichst richtigen Begriff von dem religiösen Leben der alten Völker zu verschaffen. Da in diesem kurzen Abrisse von dem Allgemeinen des Cultus im Alterthume doch unmöglich in das Einzelne aller religiösen Anstalten und Handlungen eingegangen werden kann, so sollen hier einige Nachweisungen folgen zur Beantwortung der Frage: *welches Inhalts die Gebete der alten Völker gewesen.* In der Zoroastrischen Religion tritt das Gebet als ein Haupttheil des Cultus hervor. Die cyclische Litaney der Magier bis zum Sonnenaufgang, wovon wir bei den Alten lesen, und die im dritten Theile des Zendavesta enthaltenen Jescht, Neaesch und wie die verschiedenen Namen der Gebete und

1) Jenes behauptet *Fr. Schlegel* über die Sprache und Weisheit der Indier p. 60—62.; dieses *Kurt Sprengel* in den Institutt. Physiologicc. p. 513 sq. Nachweisungen älterer Schriften über die Gebete gibt J. A. Fabricius in der Bibliotheca antiquaria p. 509 sqq. ed. Schaffshaus.

Zendformeln heissen, geben davon hinlänglich Kunde. Man hat dabei an die Aehnlichkeit mit den Orphischen Hymnen erinnert, wie nicht minder an die cyclischen Horen des Islam [1]); uns ist besonders die Nachricht des Herodotus wichtig (I. 132.), wonach beim Opfern kein Perser für seine eigene Wohlfahrt bitten durfte, sondern für das Wohl aller Perser und des Königs, weil in der Zahl aller Perser ein jeder Einzelne selbst inbegriffen sey. Gleichwohl zeigt sich die Perserliturgie auch von einer andern nicht so vortheilhaften Seite. Es wird nämlich im Verfolg bewiesen werden, dass aus dem Princip des Magismus, auch in seiner früheren Gestalt, der Glaube an die zwingende und, so zu sagen, Götter und Geister bindende Kraft des Gebets nothwendig hervorging. Eine Folgerung, die sich auch nur zu früh in ihren praktischen Wirkungen äusserte. Daher die so verbreitete Vorstellung, die besonders in den sogenannten Chaldäischen Orakeln vorwaltet [2]), dass gewisse geheimnissvolle Gebetsformeln, deren Erfindung man den Göttern selbst beilegte, eine unwiderstehliche und der Göttermacht selbst gleiche Gewalt besässen.

1) Böttigers Skizzen der Mythologie p. 18. [Ideen zur Kunst-Mythol. I. p. 45 sq.]

2) *Ἱερατικὰς ἱκετείας ὡς ἀπ᾽ αὐτῶν τῶν θεῶν* nennt sie Jamblichus de myster. Aegypt. I. 15. p. 27. und redet von ihrer göttlichen Kraft. Vergl. daselbst Gale in notis p. 199. Hieraus ist das Beten auf *alte Weise* (*τὸν ἀρχαιότερον τρόπον*) zu erklären, womit Proclus die Genesung eines kranken Mädchens bewirkt; s. Marini vit. Procli p. 73. p. 23. ed. Boisson. Magierformeln erwähnt Ammianus Marcellinus XXIII. 6. Sehr treffend sagt Polybius XV. 29. p. 552. Schweigh. von der Oenanthe, sie sey in der Noth in den Tempel der Ceres und Proserpina gegangen, und habe durch Kniebeugen und Flehen die Göttinnen wie durch Zauberkünste für sich zu gewinnen gesucht: *καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἐλιπάρει γονυπετοῦσα καὶ μαγγανεύουσα πρὸς τὰς θεάς*. [Nach jenen magischen Vorstellungen sprach man denn auch von *ἐπᾴδειν*, *ἀντᾴδειν* und *ἀντεπᾴδειν*, machte die Wirksamkeit des Gebets auch wohl von Constellationen abhängig und von der Astrologie, s. Plotin. IV. 4. 43. p. 810. ed. Oxon. mit Marsil. Ficin's Commentar.]

Auch in der Aegyptischen Religion mag Würdiges neben dem Unwürdigen ins Gebet gekommen seyn. Denn einmal äusserte hier der zum Grunde liegende Dualismus auch grossen Einfluss. Wir lesen bestimmt von Verwünschungen des bösen Geistes Typhon, ja von Drohungen in ihren Gebetsformeln finden sich Spuren [1]), und da wir wissen, wie sie ihre Todten durch Amulete zu schützen suchten, so dürfen wir nicht zweifeln, dass sie auch Formeln hatten, denen sie eine solche Zauberkraft beilegten. Das mag zum Theil der Inhalt der kurzen Inschriften seyn, die wir auf den Papyrusrollen aus Aegyptischen Gräbern sehen. Aber eben dieser Aegyptische Todtendienst hat doch auch ein Gebet aufzuweisen, das in einem weit anderen Sinne den besseren Theil des Menschen der Aufnahme bei den Göttern empfiehlt. Kindlich, schön und einfach ist auch das Phönicisch-Aegyptische Gebet, worin eine gewisse Thebe für sich ewige Wohlfahrt erflehet [2]). Können wir dem Juden Philo [3]) glauben, so war die dem Jüdischen Hohenpriester vorgeschriebene feierliche Gebetsformel eine der liberalsten und menschenfreundlichsten unter allen, die wir kennen. „Denn andere Priester, sagt der genannte Schriftsteller, verrichten blos für ihre Angehörigen, Freunde und Mitbürger Opfer und Gebete; aber der Jüdische Hohepriester bringt nicht blos für das ganze Menschengeschlecht, sondern auch für die Naturtheile: Erde, Wasser, Luft und Feuer, seine Gebete und Danksagungen dar. Er hält nämlich die Welt, wie sie es denn auch in der That ist, für sein Vaterland, für die er durch Gelübde und Bitten die Gnade des

1) Kircher Oedip. Tom. II. part. 2. p. 453.

2) Von diesen Gebeten und Formeln im Capitel von der Aegyptischen Religion. Hier nur die bestimmte Nachweisung: Nach Nemesius de natura homin. c. 36. p. 294. Matth. hatten die Aegyptischen Priester fatalistische Vorstellungen von dem Einfluss der Sterne, glaubten aber doch an Veränderung des Geschicks durch Gebete und Abwendungsformeln.

3) Philo Jud. de Monarchia lib. II. p. 825. p. 227. ed. Mangey.

Oberherrn zu erwirken suchet, indem er flehet, seiner Milde und Güte seine Creaturen theilhaftig zu machen.“ Doch wer über den Geist der Jüdischen Liturgie gründlich urtheilen will, muss von der Psalmdichtung der ersten Sänger an bis auf die späteren Formeln, woran sich ebenfalls theurgische Vorstellungen und andere Missbräuche anhängten, Alles zusammenfassen; was bereits in gelehrten Schriften beabsichtigt ist [1]).

Schon im ältesten Pelasgischen *Griechenland* hören wir, wie bemerkt, von Gebeten; und wenn auch vergleichungsweise bei den Griechen der Opferdienst bedeutender erscheint, so lassen uns doch mehrere Spuren nicht zweifeln, dass das Gebet bei ihnen sehr ausgebildet war. Ist nicht schon die Personification der Bitten im Homerus [2]) höchst bemerkenswerth? Und ist nicht der Priester auch in ältester Sprache als *Beter* bezeichnet [3])? Auch zeigen die vielen Wörter liturgischer Bedeutung, wie gross der Kreis dieses Religionszweiges bei den Griechen gewesen seyn muss [4]). Was den Geist des Griechischen Gebets betrifft, so hat man noch neuerlich behaupten wollen, erst Pythagoras und Socrates hätten die Griechen im bessern Sinne beten gelehrt; alle andere Gebete der Griechen erinnerten an die Goëtie [5]).

1) Vitringa de Synagog. vet. libr. III. und Andere. Wichtig ist besonders auch Origenes *περὶ εὐχῆς* ed. Wetsten. Amstel. 1695. Besonders muss die schöne historisch-philologische Ausführung des Is. Casaubonus in den Exercitt. Antibaron. XIV. 8. p. 287 sqq. über das *βαττολογεῖν* bei Juden, Heiden und Christen nachgelesen werden. Vergl. auch *Herder's* Erläuterungen zum N. T. aus einer neueröffneten Quelle. Riga 1775. p. 109 sq. [Man vergl. den ganzen Abschnitt V. Tempeldienst, Liturgie in Böttiger, Kunst-Mythol. I. p. 43—54. und v. Lasaulx, Ueber die Gebete der Griechen und Römer, Würzburg 1842.]

2) Iliad. IX. 498., wo die *Λιταί* als Göttinnen erscheinen.

3) Iliad. I. 94. *ἀρητήρ*.

4) Z. B. *εὐχαί, προσευχαί, εὔγματα, δεήσεις, ἱκέσιαι, λιταί, αἰτήματα, ἐντεύξεις (ἐντυχίαι), πρόσοδοι, εὐχαριστίαι* etc.

5) Böttiger a. a. O. p. 46.

Mit diesem Satze würde aber, unseres Bedünkens, die bessere Geheimlehre fallen, die doch erweislich unter den Griechen uralt war. Da ein Hauptzweck unseres ganzen Bestrebens auf die Darlegung dieser telestischen Lehre gerichtet ist, so wäre es überflüssig, hier in eine bestimmte Widerlegung jenes Satzes eingehen zu wollen. Es genüge uns daher hier, an den unendlich geläuterten Sinn des Homerischen Hymnus auf die Ceres zu erinnern, der schon eine ganz andere Liturgie und einen andern Unterricht voraussetzt. Wir geben in kurzer Aufzählung einige Beispiele Griechischer Gebete, besonders mit Hinsicht auf ihren Ton und Inhalt. Beschwörungslieder kennt Homerus, z. B. um das Blut einer Wunde zu stillen (Odyss. XIX. 457.); Sühnlieder bei Krankheiten und Seuchen (Iliad. A. 451 sqq.) — aber auch andere, worin man wenigstens bestimmte magische Vorstellungen nicht findet, wenn gleich Hülfe oder auch Rache gegen Feinde erflehet wird, wie im Gebete des Priesters Chryses (Iliad. A. 94 sqq.) und in dem trefflichen Nothruf des Achilles (Iliad. XVI. 232 sqq.). Auch dürfen wir wohl an das Gebet des Pelops an den Neptun beim Pindar (Olymp. I. 112 sqq.) erinnern. Um aber ein getreues Bild der Griechischen Volksgebete zu gewinnen, müsste vorzüglich auf diejenigen Gebete geachtet werden, die nicht gerade durch ein poetisches Medium, so zu sagen, hindurch gegangen sind. Die Alten haben uns verschiedene kostbare Stücke der Art aufbehalten. So hatten die Priester der alten Macedonier [1]) gebetet: „Es möge Bedy (die Luft) gnädig seyn ihnen und ihren Kindern.“ Zu den Horen beteten die Athener in der Art, dass sie wünschten: die Göttinnen möchten doch die austrocknende Hitze und Dürre abwenden, sie möchten mit gemässigter Wärme und zeitigem Regen die Feldfrüchte zur Vollendung bringen [2]).

1) Neanthes Cyzic. ap. Clement. Alex. Strom. V. p. 673. Pott. *Βέδυ καταχαλεῖν ἵλεω αὐτοῖς τε καὶ τοῖς τέκνοις.*

2) Philochorus ap. Athen. XIV. p. 656. p. 387. Schweigh. cf. Philochori Fragg. p. 90 ed. Lenz. et Siebel.

Von einem andern Gebete der Athenienser haben wir noch die eigene Formel: „Regne, regne, lieber Zeus, auf die Felder der Athener und auf ihre Fluren“ [1]). Der Behauptung von Bayle [2]), als hätten die alten Heiden niemals um Tugend und andere moralische Eigenschaften die Gottheiten gebeten, sondern nur um Glücksgüter, Hoffnung, Wohlfahrt und dergl., stehen die deutlichsten Stellen der Alten entgegen. So beschliesst z. B. Callimachus seinen Hymnus auf Juppiter (vs. 94 sqq.) mit den Worten:

„Heil dir, doppeltes Heil! [3]) Verleih uns Tugend und Segen,
„Ohne Tugend beglückt nicht Reichthum die Söhne der Erde,
„Ohne Segen nicht Tugend. Verleih uns Tugend und Reichthum.“

Wie nun endlich mit den Fortschritten der Ethik die Lehre vom Gebet mehr und mehr geläutert worden, bedarf keiner Ausführung, da jedem unserer Leser die Aeusserungen der Socratiker über diesen Gegenstand bekannt sind. Man weiss, welches Lob Socrates den Lacedämoniern und einigen alten Dichtern in dieser Hinsicht ertheilte, und wie er am Schlusse des Platonischen Phädrus [4]) mit rührender Naivetät selbst

1) Marc. Antonin. ad se ips. V. 7. p. 37.: *Εὐχὴ Ἀθηναίων, ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τὰς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων.* Wobei Antonin die Anmerkung macht: *ἤτοι οὐ δεῖ εὔχεσθαι, ἢ οὕτως ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως* (*ἐλευθερίως* Casaub.); womit er also diesem Gebete Einfalt und Freisinn beilegt; und wer fühlt diess nicht? Uebrigens übersehe man nicht, was Gatacker zu dieser Stelle beigebracht hat; vergl. auch Valckenarii epistol. ad Roever. p. X.

2) Continuation de pensées sur la Comete p. 246.

3) Eigentlich: „Heil, *Vater*, nochmals Heil.“ Ahlwardt musste in dieser Uebersetzung das *πάτερ* aufopfern, das aber gerade in den Gebeten an Juppiter herkömmlich war; s. Ez. Spanheim zu dieser Stelle.

4) Platonis Phaedrus p. 279. p. 356. Heindorf. Bekanntlich gehört der ganze zweite Alcibiades hierher, mag ihn nun Plato oder ein Anderer

betet: „O lieber Pan, und ihr Götter, die ihr sonst hier zugegen seyd, verleihet mir schön zu seyn inwendig, und dass, was ich Aeusseres habe, dem Innern befreundet sey“ [1]). Hiermit verdient das Gebet des Philosophen Simplicius verglichen zu werden, womit er seine Commentarien über den Epiktetus schliesst. Unter den Platonischen Philosophen betrachtet Proclus das Gebet von verschiedenen Seiten, und sieht darin ein vorzügliches Mittel der Vereinigung mit Gott [2]).

Bei den *Römern* endlich scheinen, im guten wie im schlim-

verfasst haben. [Boeckh Addend. ad ed. Buttm. p. 210 fin. möchte ihn in die Zeit der Stoiker versetzen.] Das dort empfohlene Gebet eines Dichters steht p. 143. p. 281. ed. Bekker. und mit einer ganz geringen Verschiedenheit in der Griechischen Anthologie Tom. III. p. 250. IV. p. 217. ed. Jacobs. Dieselben Ideen über das Gebet hat nachher Juvenalis ausgeführt, s. Satir. X. 346 sqq. und daselbst Ruperti. [Vergl. meine Annott. in Plotin. p. 236.]

1) Sokrates beim Plato im Cratylus p. 400 sq. p. 40. Bekkeri bemerkt, als eine allgemeine Griechische Sitte, den Gebrauch der Formel bei den Gebeten: „wie sie (die Götter) gerne genannt seyn, und woher sie ihre Namen genommen wissen wollten (*οἵ τινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι*), und sucht den Grund dieser Formel in dem gerechten Gefühl der Menschen, das Wesen der Gottheit wenig zu kennen. Man vergleiche damit die ähnliche Stelle im Philebus p. 12. C. p. 9 sq. ed. Stallbaum und was die von diesem Herausgeber angeführten Ausleger der Art weiter gesammelt. Auch tadelt Plato de Legg. VII. p. 801. a. b. c. die von den Nationaldichtern verfassten Gebete der Griechen bei ihrem Götterdienste in Hinsicht ihres Inhalts. — Noch die späteren Platoniker machten das Gebet zum Gegenstand philosophischer Fragen, wie Jamblichos. Hier ein Satz daraus: Eustathius, die homerische Stelle Odyss. *γ'*. 146 sq., dass die Gottheit sich nicht so geschwind umstimmen lasse, besprechend (p. 119. Basil. p. 118. Lips. *οὐ μικρόθυμον τὸ θεῖον καὶ ῥαδίως παλλίντροπον*) fügt hinzu: „wie denn auch Jamblichos eine solche Wankelmuth der Gottheit nicht annimmt, *wo er über das Gebet philosophirt.*“]

2) Proclus in Platonis Timaeum p. 65. *οὐκ ἄρα σμικρόν τι μόριόν ἐστιν ἡ εὐχὴ τῆς ὅλης ἀνόδου τῶν ψυχῶν κ. τ. λ.* Freilich liefen dabei zuweilen unzulässige theurgische Vorstellungen mit unter.

men Sinne, dieselben Vorstellungen herrschend gewesen zu seyn, die wir bei den Griechen nachgewiesen haben. Nur mag im Bewusstseyn des ältesten Römers das Gefühl des Unendlichen reiner und stärker hervorgetreten seyn, als diess späterhin der Fall war. Diess beweiset die Nachricht beim Gellius (N. A. II. 28.), wonach die älteren Römer beim Erdbeben *zu keinem bestimmten Gotte beteten.* Einen grossartigen, tiefen Natursinn verrathen viele Gebetsformeln der altitalischen Völker; wie die Precationes Augurum, worin Flussgötter genannt werden (beim Cic. de N. D. III. 20.), wie die Umbrischen Ueberreste von priesterlichen Liturgien [1]) und endlich die Inschriften, die sich auf Latinische Brüderschaften von Feldpriestern beziehen [2]), wiewohl auch hier Battologien genug vorkommen. Auch darf die Aengstlichkeit nicht übersehen werden, womit das Pontificalgebet der alten Römer dafür sorgte, dass ja keine Gottheit vergessen werden möchte (ne quod numen praetereat, nämlich der Betende, sagt der gleich anzuführende Schriftsteller). Daher riefen die Pontifices, nach Anrufung der besonderen Gottheit, der das Opfer galt, zuletzt alle Götter mit einander an (more Pontificum, per quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales Deos, quos ad ipsum sacrum quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur. Servius ad Virgil. Georg. I. 1 sqq.). Bald aber wurden schon Gebete und Formeln Organ Römischer Politik. Heiligung und Verwünschung, Einweihungen von heiligen Oertern und Evocationen von Götterbildern, wurden [3]) den Absichten der Staatsklugheit

1) S. die Eugubinischen Tafeln (der Atierati) bei Lanzi Saggio d. Lingua Etrusca Vol. III. p. 671 sqq.

2) Acta Fratrum Arvalium tav. 41. mit Marini's Commentar. [Uebersetzt oben III. 3. p. 699 sq. 3ter Ausg. und etwas abweichend bei Lasaulx, über die Gebete der Griechen und Römer p. 7.]

3) Wie zu Veji: „Visne Romam ire, Juno?" Livius V. 21 sq. Vergl. Plin. H. N. XXVIII. 2. und mehrere Formeln beim Brissonius de Formulis I. 184 – 194.

unterworfen. Der ganze Kreis der Gebete und Formeln war in der Römischen Religion sehr geordnet; wie man denn z. B. die Precationes und Comprecationes, als ordentliche Gebete, ursprünglich von den Praefationes, Doxologien und andern Formeln genau unterschied [1]). Das beim Lustrum oder Sühnfeste des Volkes [2]) aus Urkunden vorgelesene Gebet für die Wohlfahrt und Vergrösserung des Römischen Gemeinwesens beschränkte Scipio Africanus junior, als er zu beten hatte, im edelsten Geiste des Völkerrechts, auf die Bitte um die *Erhaltung* und *Unverletzlichkeit* des Vaterlandes [3]). — Ein erhebender Beweis, dass es auch damals in Rom Männer gab, die dem Geiste der Mässigung huldigten.

Diese Betrachtungen über das Gebet führen uns auf die Frage nach dem Ursprunge des Griechischen Namens der Gottheit: *θεός*. Hier zeigt sich eine grosse Verschiedenheit der Angaben bei Alten und Neueren. Die Götter sind die *Ordner*, daher ihr Name, „— *θεοὺς ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα*“ [4]); sie heissen so von *θέειν*, von der

1) cf. Cic. de N. D. III. 20. ibiq. interprr. und Gell. N. A. XIII. 22. [— Jetzt bemerke ich noch ganz kurz, dass später im christlichen Rom und bei einem Theil der Lateinischen Kirchenlehrer, nachdem Cassianus Collat. IX. 25. mit dem Begriff einer ineffabilis oratio hervorgetreten war, von einem sogenannten schweigenden, leidenden oder auch ruhenden Gebete viel die Rede ist, namentlich in den Schriften der Mystiker und Quietisten. Man vergl. unter Andern Bossuet Oeuvr. VI. p. 13 sqq. und Fenelon, Explic. des maximes des Saints XXIX. p. 128 sqq.]

2) [Ueber die Formeln bei ländlichen Festen und Sühnungen s. jetzt III. 3. Nachtrag I. p. 805. 3ter Ausg.]

3) Valer. Maxim. IV. cap. 1. §. 10. Die Formel heisst dort so: ut populi Romani res meliores amplioresque facerent. Scipio betete: ut eas perpetuo incolumes servent.

4) Herodot. II. 52. — „Bei den Nordländern hiessen die Götter *Regin*, bei den Teutschen *Rechen*, weil sie die Welt einge*richtet* haben, und deren *Richter* sind. Aehnlich der griechischen Worterklärung und sicherlich verwandt mit dem indischen *Rajah*, wie mit vielen andern.“ *Zusatz von Mone.*

Bewegung der Himmelskörper [1]), wie man denn auch an die Chinesische Benennung des Himmels: Tien, erinnert hat; von der *Furcht*, *δέος*; vom *Schauen*, *θέω*, *θεάω*, *θεάομαι* (als Aufseher, oder weil sie nur durch Contemplation erkannt werden). Oder das Wort hat einen Aegyptischen Ursprung von *θεύς* [2]). Mit grösserer Wahrscheinlichkeit haben kritische Sprachforscher auf den Aeolischen Namen des höchsten Gottes aufmerksam gemacht: Er hiess *Δεύς* und, mit vorgesetztem Zischlaute, *Σδεύς*, woraus *Ζεύς* und *θεός* geworden ist. Hiermit bezeichneten die Aeolier das höchste Wesen, so wie die Dorer es *Ζάν*, die Ionier *Ζήν* nannten. Die erste Form *Δεύς*, auch *Δίς*, leitet man aus dem alten Cultus der Kureten her; und, wie dem auch sey, sie ist mit dem Römischen *Deus* und *Dis* verwandt [3]). Auch schreibt Hesychius den Tyrrhenern die Form *Δέα* zu, womit sie eine der älteren höchsten Gottheiten weiblichen Geschlechts, die Rhea, bezeichnet haben sollen [4]). Einige neuere Schriftsteller haben

1) Platon. Cratyl. p. 49. Heindorf. p. 397. c. d. Steph. conf. *Carus* de Cosmotheol. Anaxagor. font. p. 31. not. Man vergleiche oben Cap. I. §. 2., wo ein Theil der Platonischen Stelle mitgetheilt wurde.

2) Lennep. Etymolog. ling. gr. p. 251 sq. ed. alter., wo Tib. Hemsterhuis an noch sonderbarere Meinungen der Kirchenväter erinnert. Payne Knight Prolegg. ad Homer. p. 151. ed. Lips. denkt sich den Namen *Ζεύς* ursprünglich als *ΔΣΕFΣ* geschrieben, und leitet ihn von *δίω* und *δείδω*, also vom Gefühle der *Furcht* vor ihm, her. Andere Meinungen sind von mir in den Briefen über Homer an Hermann berührt worden p. 189 sq.

3) Die nordischen Ausleger der Edda (Sämundar Edda II. p. 821.) stellen das eddische Wort *Tyr*, sofern es blos Gott bedeutet, nicht mit Unrecht zusammen mit dem Angels. *Tir*, Zend. *Div*, Sanscr. *Diva*, Slav. *Dew*, Griech. *Zeus*, Lat. *Dis* etc. Ebenso heisst *Tivi* bei den alten Nordländern Gott, und *Disen*, Göttinnen, sowie hiermit der altteutsche *Teut*, der gall. Pater *Dis* u. s. w. zu vergleichen sind. *Anmerk. von Mone.* — v. Hagen in der Schrift, *Irmin* betitelt, gibt über jene Wortfamilie noch mehrere Notizen p. 66.

4) Lennep. Etymolog. ling. gr. p. 234. und daselbst die belehrende Anmerkung von *Burgess* ad Dawes. Miscellan. crit. p. 386. Hesych. I.

behaupten wollen, erst späterhin hätten die Griechen jedem ihrer Götter viele Namen beigelegt. Jene Nachricht des Herodotus scheint diese Vorstellung zu begünstigen. Andrerseits zeigen sich bei den östlichen Völkern, zumal den Indiern [1]), frühzeitige Spuren des Gegentheils, und es möchte überhaupt noch mehrere Untersuchungen bedürfen, ehe wir über das Alter der liturgischen Polyonymie etwas Allgemeines bestimmen können. Richtung und Stellung der Betenden (gegen Osten bei Griechen und Römern) [2]). Das Aufheben der Hände und andere Umstände wären in einer Geschichte des Gebets nicht minder zu berücksichtigen.

§. 56.

Ueber die Entstehung *des Opferns*, so wie über die Wahl der Opfer und heiligen Spenden, haben sich bekanntlich sehr

p. 896. und p. 917. und daselbst Alberti. Zoëga de Obelisc. p. 205. und daselbst Barthelemy, der *Δεύς* etc. durch *Herr* erklärt. Uebrigens suchten die Griechen Etwas besonderes darin, dass der Name *Ζεύς* unter allen auf *ευς* ausgehenden Namen allein einsylbig sey. S. Eustath. ad Odyss. I. 27. p. 14 infr. Basil., wo Mehreres über die verschiedenen Formen dieses Namens vorkommt, und zugleich bemerkt wird, dass einer auch im Accus. gesagt habe: *Ζεῦν*. Vergl. Valckenaer Schol. Vol. I. p. 507. zu Act. Apost. XIV. 12. und Jacobs ad Anthol. Palat. p. 300. Im Etrurischen heisst Juppiter *Tina* oder *Dina*, welches Lanzi im Saggio di Ling. Etrusca II. p. 192. vom Dorischen *Δήν* (statt *Ζήν*) ableitet; Visconti im Museo Pio-Clem. Vol. IV. p. 99. vom casus obliquus *Δία*. Ueber die Namen *Ζεύς* und *Ζήν* erklärt sich auch Proclus inscr. ad Platonis Cratyl. [§. 99 sqq. ed. Boissonad. und über *θεός* §. 126. Man vgl. noch Böttiger, Kunst-Mythol. II. p. 20 sq.; woselbst auch über den Namen Jovis, Juvo, Juvie (alter Sprache, nachher Juppiter) mit dem orientalischen Jao verwandt, und über *Numen und Deus*, Hartung, Relig. der Römer I. p. 30 sqq.]

1) *Διόνυσος πολυώνυμος* Triclin. ad Sophocl. Antigon. 1103. (p. 220. Erf.). Die vielnamige Artemis, die Isis *μυριώνυμος* bei *Gruterus* Inscr. Nachrichten von den vielnamigen Gottheiten Indiens. *Jones* Abhandl. über Asien I. 210.

2) *Lipsius* ad Tacit. Hist. III. 24. — „Und bei den Teutschen." *Zusatz von Mone.*

verschiedene Theorien gebildet [1]), deren besondere Prüfung hier um so unnöthiger ist, da wir bei der ethnographischen Uebersicht der einzelnen Culte doch auf die Gründe des frühesten Opferdienstes eingegangen sind. Es genügt uns also, hier vorläufig auf die merkwürdige Sage der Griechen hinzuweisen, wonach die ältesten Opfer unblutige gewesen und sich auf Pflanzen, Gräser und Zweige beschränkt haben. Hiernach stellt man die ursprüngliche Bedeutung von θύειν und θυσία [2]) mit *thus*, Weihrauch und dergl. zusammen. Auch hierbei müssen *Hirtenculte* und *agrarische* Festopfer, so wie nicht minder verschiedene Zeiten und Volkscharaktere, wohl unterschieden werden. Der wilde Arcadier Lykaon hatte auf dem Altar seines Zeus das Blut eines Kindes vergossen; der Saïter Cecrops befiehlt Kuchen auf dem Altar des Zeus zu Athen darzubringen [3]). So ward das Harte durch Gesetzgeber gemildert. Mythische Erinnerungen der Attiker aus den Zeiten des ältesten Opferdienstes waren die *Διϊπόλια* und *Βουφόνια* der Attischen Vorzeit [4]). — Aehnliche Sittenmilderung schrieben die Römer ihrem Numa zu [5]).

Je ausgebreiteter und weitschichtiger nun der Opferdienst bei Griechen und Römern ward, und je mehr sich mit der

1) Vergl. Meiner's Gesch. der Rell. II. p. 3 sqq.

2) Die *Hauptstelle* hierüber ist von *Theophrastus* bei Porphyrius de Abstinent II. 5. p. 108. ed. Rhoer. und daraus Euseb. Praepar. Ev. I. p. 28. S. Graevii Lectt. Hesiodd. cap. 9. (al. 8.) Cf. *Plato* de Legg. VI. 22. p. 78. *Βωμοὶ ἀναίμακτοι* hin und wieder in Griechenland als Ueberreste des alten Dienstes, in *Delos*, woran *Pythagoras* allein opferte. Clem. Alex. Strom. VII. p. 848. Potter. Der Altar des Friedens zu Athen. Aristoph. in Pace 1020. Eben so im alten Latium. S. Plutarch. in Romul. cap. 12. init. Num. 8 et 16.

3) Pausan. Arcad. cap. 2. §. 1.

4) Die Sagen bei Theophrastus a. a. O. Vergl. Aelian. V. H. VIII. 3. und daselbst die Ausleger. Die διϊπολιώδη waren *altfränkische* Dinge, nach dem Sprachgebrauche des Aristophanes Nub. 979. (982 Herm.), wo der Scholiast zu vergleichen ist.

5) Plutarch. Numa I. cap. 8. p. 64 Francof. p. 287 Leopold.

Zeit die Opfertheorie zu einer Art von Wissenschaft ausbildete, desto mehr bereicherte sich ihre Kunstsprache, und es würde sehr weitläuftig seyn, wenn wir hier alle Kunstwörter aufzählen und erklären wollten. Genug, von der äussersten Einfalt vegetabilischer Opfer bis zu einer Ungenügsamkeit, der die feierliche Hekatombe (*ἑκατόμβη*, worüber es auch verschiedene Bestimmungen gibt) nicht mehr genügte, schweifte hier der menschliche Geist bis zum Unglaublichen hinüber. In dieser letztern Manier hatte sich z. B. der Kaiser Julianus den Namen des Opferschlächters (victimarius) erworben (Ammian. Marcell. XXII. 14. XXV. 4.); und wenn früher eine Hekatombe oft aus hundert Stieren bestanden hatte, so waren jetzt hundert Löwen, hundert Adler u. s. w. zu einem sogenannten Kaiseropfer (sacrificium imperatorium) erforderlich (Capitolinus in Maxim. et Balbin. cap. 11.). Auch vervielfältigten sich mit der Zeit bei Griechen und Römern die Gattungen der Opfer, wovon die wesentlichsten freilich ursprünglich waren, und in der alten Naturreligion ihren Grund hatten, wie Trankopfer, Rauchopfer [1]) und andere. Mit der Steigerung der Gaben, Spenden und Weihgeschenke (*ἀναθήματα*) und gottesdienstlichen Gelübde war es nicht anders. Daher prangten auch die Schatzhäuser zu Delphi und an andern Orten anfänglich weniger; es waren eherne Kessel und Dreifüsse im Namen der angesehensten Donatarien und ganzer Städte dort aufgestellt. Ausländische Könige, wie Gyges und Krösus, wie Gelo und Hiero, stifteten zuerst goldene Donarien in Griechische Tempel. Ja auch die Aegyptischen Priester und Könige haben sich öfters der ehernen Gefässe zum Opferdienste bedient (Herodotus, Phanias und Theopompus apud

1) z. B. *σπονδαί, λοιβαί*, libamina, libationes; *ὁλόκαυστα* etc. [Ueber andere, namentlich blutige Opfer, muss man jetzt eine gelehrte Monographie nachlesen: Die *Sühnopfer* der Griechen und Römer und ihr Verhältniss zu dem Einen auf Golgatha von *E. von Lasaulx*, Würzburg 1841.]

Athen. VI. p. 231 sq. p. 389 sq. ed. Schweigh.), wenn man gleich nicht zweifeln darf, dass die goldreiche Thebais auch in diesen Dingen eine grössere Pracht entfaltet hat.

In Betreff der *Feste*, so hatte daran das Alterthum, zumal das Griechische, nach Zahl und Arten einen grossen Ueberfluss. Da sind zu unterscheiden: Mond- und Sonnenfeste, und Feste nach Ablauf grösserer Perioden; sodann Saat- und Erntefeste, und diese sowohl, als auch andere, häufig von einem doppelten Charakter, indem Leid und Freude mit einander wechselten. Doch blieb es ein von andern Völkern häufig bemerkter Charakterzug der Griechischen Feste, dass sie fast durchgehends den Grundton der Heiterkeit behaupteten [1]). Daher denn auch Musik und Orchestik, Maskenzüge und scenische Anstalten aller Art, gewöhnliche Begleiter derselben waren. Oeffentliche und Privatopferfeste waren in der Regel mit Mahlzeiten verbunden, und das Amt des Parasiten war lange zuvor, ehe dieser Name einen Schmarozer bezeichnete, ein gottesdienstliches und öffentliches Ehrenamt [2]), dessen

1) Beurtheilung der Hellenischen Denkart aus Stellen, wie z. B. Hesiodi *Ἐργ.* 735.; aus Hesych. und Suidas in *οὐδὲν ἱερόν*. Ueber die Freude als herrschenden Charakter der Griechischen Feste hat Spanheim ad Callimach. Del. 324. Mehreres gesammelt. Viele Beiträge gibt Meursii Graecia feriata [und jetzt Magnin, Les origines du Theatre moderne I. Introduction, chap. premier.]. Ueber die Römer s. die Fasti des Ovidius und die kleine, aber inhaltsreiche Schrift des Joh. Lydus de mensibus, der, obwohl aus später Zeit, doch guten Theils aus älteren Quellen geschöpft hat, die er oft anführt; anderer Schriftsteller nicht zu gedenken.

2) Athen. VI. p. 235. p. 400. Schweigh.: *τὸ τοῦ παρασίτου ὄνομα νῦν μὲν ἄδοξόν ἐστι, παρὰ δὲ τοῖς ἀρχαίοις εὑρίσκομεν τὸν παράσιτον ἱερόν τι χρῆμα, καὶ τῷ συνθοίνῳ παρόμοιον.* — Uebrigens beobachteten die ältesten Griechen den Anstand, dass sie bei Opfermahlzeiten sassen, und nicht lagen, und auch im Reden sich mässigten. Sie dachten die Götter dabei unsichtbar gegenwärtig. Eustath. ad Odyss. III. 435. p. 137.; woselbst der Vers des Epicharmus angeführt wird:

ἀλλὰ καὶ σιγῇν ἀγαθὸν ὄκκα παρέοντι κἄῤῥονες.

in noch vorhandenen Griechischen Inschriften häufige Erwähnung geschieht. Diese Heiterkeit und dieser Männersinn waltete auch bei dem Griechischen Heroen- und Todtendienste vor, und ein feiner Griechischer Beobachter [1]) stellt in diesem Sinne Aegypter und Hellenen so einander gegenüber: „Und es opfern die Hellenen edlen Menschen; wobei ihrer Tugenden gedacht wird, ihre Leiden und Trübsale aber mit Stillschweigen übergangen werden. Bei den Aegyptern hingegen bestehet die Huldigung, die man der Gottheit widmet, ebenmässig in Ehren wie in Thränen." Die Feste der *Römer* waren im Ganzen von einem ernsten und mysteriösen Charakter. Hier will ich nur mit Einem Worte an den Römischen Festcalender erinnern; im Capitel von den Italischen Religionen ist ausführlicher davon die Rede gewesen. Hier werde nur mit Einem Worte der grossen Gottesfurcht (*εὐσέβεια*) und der ausserordentlichen Einfalt gedacht, welche die Griechen in den Gesinnungen und gottesdienstlichen Handlungen der *älteren* Römer mit Bewunderung und Beschämung bemerken; s. Posidonius apud Athen. VI. p. 548—550. ed. Schweigh.

Die *Idololatrie* betreffend, so zeigt sich hier eine grosse Verschiedenheit. Während es Völker im Alterthume gibt, die beim Sternen- oder Elementendienste der Bilder ganz entbehren [2]), ist doch andrerseits nicht zu verkennen, dass der Bilderdienst ein sehr hohes Alter hat. Bei den grössesten Völkern der Vorwelt waren Naturkörper selbst, Steine besonders, in denen man göttliche Symbole erkannte, die ältesten Gegenstände der Verehrung, und zwar so, wie sie von Natur gebildet waren, oder mit geringer Nachhülfe durch

1) Maximus Tyrius Dissertat. VIII. 5. pag. 137. Reisk., wo man Marklands Note vergleichen muss.

2) Herodot. I. 131. von den alten Persern. — Dagegen mythische Spuren von dem Alterthume des Bilderdienstes bei andern Völkern, s. z. B. Diodor. Sic. III. c. 59. — „Auch bei den alten Teutschen sehr wenige Bilder, mehr Gebet und Sage." *Zusatz von Mone.*

Menschenhand [1]). Weit verbreiteter war der Glaube, dass die Gottheit selbst ihr Bild vom Himmel auf die Erde herab gesendet habe (διιπετὲς ἄγαλμα). Hierher gehören die *Baetylien* (βαιτύλια, βαίτυλοι). Den Ursprung des Wortes hat man aus der Syrischen und Phönicischen Sprache, בית אל [2]), abgeleitet. Verschieden ist davon die Erklärung der Griechen, und damit zusammengeknüpfte Mythen [3]). Ferner gehören hierher einige heilige Steine: der zu Pessinus in Galatien, der Cybele geheiligt; der Stein des Sonnengottes Elagabalus; der heilige Stein vor dem Tempel zu Delphi [4]). Das zuletzt angeführte Beispiel erinnert zugleich an die weit verbreitete

1) *Meiners* allgem. krit. Geschichte der Religionen I. p. 150. und 412 sqq. macht gute Bemerkungen über die Anlässe des Bilderdienstes; schliesst aber mit Unrecht von den Sinnbildern (allegorischen Bildern) die Artefacte gänzlich aus. Wir erinnern nur an das Sistrum und an den Nilschlüssel.

2) Bethel.; s. *Münter* über die vom Himmel gefallenen Steine der Alten; übersetzt von Markussen p. 12. und jetzt in desselben antiquar. Abhandll. p. 257 sqq. Der von Priscianus erwähnte Stein Abaddir wird dort ebenfalls aus dem Orientalischen abgeleitet: *göttlicher Stein*. S. über den Meteorcultus der Alten, vorzüglich in Bezug auf Steine, die vom Himmel gefallen, von *Fr. v. Dalberg* (Heidelberg 1811) und über die Bätylien überhaupt *William Ward* in *E. F. C. Rosenmüllers* altem und neuem Morgenland I. §. 89. p. 125 sqq. Verglichen Payne Knight Inq. into the symbol. lang. §. 197. p. 161 sq.

3) Von βαίτη, ein Ziegen- oder Schaffell, s. Hesych. I. p. 679. ed. Alberti. Es war der in ein Fell gewickelte Stein, den Kronos verschlungen hatte. [S. jetzt Böttiger, Kunst-Mythol. II., im Abschnitte: *Kronos und die Bätylien*, p. 15 — 19.]

4) Appian. de bell. Mithrid. 56. Livius XXIX. 10. Herodian. V. 3. Pausan. Phocic. cap. 24. §. 5. Mehrere Beispiele geben Münter, Falconet sur les Betyles (Memoire de l'acad. des Inscr. IX. p. 189.), Bellermann (de Brosses du culte de dieux fetiches). Münter hat die Baetylia und die Brontia, Ombria und Ceraunia, mit dem neueren Aërolithen verglichen. — „Gewittersteine und Regenbogenschüsseln bei den Teutschen. Manche Meteorsteine sind in teutschen Kirchen aufgehängt.“ *Zusatz von Mone.*

Sitte des Steinsalbens [1]). Unter den Griechen gingen bedeutsame Sagen von den Telchinen [2]), als ersten Erfindern der Götterbilder. Diodor. Sic. lib. V. cap. 55. — Θεοποιοί brauchte die Griechische Sprache für Bildhauer s. J. Frid. Gronov. ad Statii Thebaid. IX. 582. Auch blieben, selbst bei weit fortgeschrittener Kunst, jene natürlichen Götterbilder, sogar die unförmlichsten Steine, fortdauernd Gegenstände der Verehrung, wovon in den Tempeln Vorderasiens, Griechenlands und Italiens sich noch viele Spuren erhalten hatten [3]). — Andere Arten von Bildern waren: ξόανον (Schnitzbild) [4]) Hesych. s. v. ibiq. Interprett. (*delubrum.* Servius ad Virgil. Aen. II. 225. IV. 56. vergl. Gerhard. Vossii Etymolog. s. v.). Wir bemerken βρέτας, ἀνδριάς und andere Bezeichnungen, ἄγαλμα. Ueber die eigentliche und tropische Bedeutungen dieses vielsagenden Wortes s. Ruhnken. ad Tim. p. 5. — Bemerkenswerth ist ein steigender Aufwand in der Wahl der Materie zu Götterbildern. Justinus Martyr. de Monarchia Dei p. 81. und daselbst die classische Stelle des Sophocles. Unter den Anspielungen der Alten auf diesen Luxus ist besonders die Stelle des Lucianus de sacrif. p. 356. Vol. III. §. 12. p. 75 sq. Bipont. bemerkenswerth; so wie nicht minder die Gebräuche bei der Errichtung von Götterbildern [5]). (De-

1) S. Theophrast. Charact. Eth. 17. und I. Mos. 31, 13.

2) Die Alten leiteten den Namen ab von θέλγειν, zaubern, so dass man auch θελγῖνες gesagt habe. S. Eustath. ad Odyss. I. 57. p. 25. Basil. ibique laud. lexic. rhetor. [Gelehrt hat davon gehandelt Lobeck, Aglaoph. III. 4. *de Telchinibus* p. 1181 sqq.]

3) Hierher gehört der umbilicus des Juppiter Ammon bei Curtius IV. 7. 23., vergl. meinen Dionysus 249. und die *meta* (konische Gestalt der Aphrodite zu Paphos), s. Tacit. Hist. II. 3 sq. Vergl. die Abhandlung von *Lenz:* die Göttin zu Paphos p. 2.

4) Schnitzbilder sind die älteste Art teutscher und nordischer Bilder. Frieddiebs Sage Kap. 9. — wo die Götterbilder gesalbt werden und nachher verbrennen. *Anmerk. von Mone.*

5) Scholiast. Aristophan. Ran. 218. Suidas in χύτροι.

dicatio. Consecratio). Man hegte die Hoffnung von dem Erfolge dieser Einweihungen, dass sich die Gottheit selbst in diese Bilder, zu diesen Tempeln und Altären, herablasse. Daher einerseits die Sorgfalt, in öffentlicher Noth die Götterbilder zu fesseln, oder die verschiedentlich getroffenen Anstalten, eine Stadt auf leibliche Weise an den gegenwärtig geglaubten Gott gleichsam anzuknüpfen [1]; andrerseits die Evocationes, wovon die Römer häufig Gebrauch machten [2]. Aus jenem alten Glauben bildeten spätere Philosophen, besonders im Kampfe mit dem Christenthume, Theorien. So hatte Jamblichus behauptet, nicht blos jene διοπετῆ, sondern auch alle Götterbilder, selbst die von Menschenhand gemachten, wären göttlich und der göttlichen Gegenwart voll [3]. Andere Philosophen machten dagegen einen Unterschied, und legten nur heiligern und von den Eingeweiheten angebeteten Bildern eine symbolische Gegenwart der Gottheit bei, und unterschieden von ihnen die gewöhnlichen Tempelidole des öffentlichen Dienstes [4].

1) So thaten die Ephesier mit ihrer *Artemis*, Herodot. I. 26. Aelian. V. H. III. 26.; die Tyrier mit ihrem *Hercules*, Curt. IV. 3. Doch in Tyrus soll diess bleibende Sitte gewesen seyn. Vergl. Münter über die Religion der Carthager p. 26. 27. [p. 34. 2ter Ausg.]

2) Plin. H. N. XXVIII. 4., wo, nach Verrius Flaccus, von der Allgemeinheit dieser Sitte geredet wird, welche der politische, tolerante Pantheismus einführte und hegte. — „Die redenden Marien- und Heiligenbilder im Mittelalter; z. B. des heil. Bernhards Gespräch mit der Mutter Gottes im Dome zu Speyer.“ *Zusatz von Mone.*

3) *Θεῖα καὶ θείας μετουσίας ἀνάπλεα*, in der Schrift περὶ ἀγαλμάτων, welche Johannes Philoponus bestritten hatte, s. Photii Bibl. Cod. CCXV. Auch *Arnobius* advers. gent. lib. VI. cap. 17. bekämpft dergleichen Sätze, und sucht aus der Vervielfältigung der Götterbilder und aus andern Gründen zu zeigen, dass diese Vorstellungen der Gottheit unwürdig seyen. Hierher gehören auch noch die Hauptstellen des *Julianus* p. 293. und des *Maximus Tyrius* p. 301. Vergl. Cic. de Nat. Deor. II. 17. ibique annotata.

4) Proclus ad Plat. Tim. p. 83.

§. 57.

Wir betrachten nun das Personale selbst, welches hauptsächlich beim Gottesdienste thätig war. Es genügt uns die Hauptbegriffe mit kurzen Worten anzudeuten: Der *Seher* (μάντις) und der *Priester* [1]), vorzüglich bei Griechen und Römern, und *Mantik* und *Priesterthum* nach Begriffen dieser Völker. — Der Mittler zwischen Göttern und Menschen ist *Opferer* (ἱερεύς) und Wahrsager aus dem Opfer (haruspex). Er ist *Seher*, der durch göttliche Zeichen das Verborgene siehet (μάντις) [2]). Er ist Vogelschauer (οἰωνοπόλος, auspex). Er ist Traumdeuter (ὀνειροπόλος). Zuweilen verbindet sich mit ihm der Glaube von Zauberkunst, ein Glaube, den Einige für so tief gegründet und wesentlich halten, dass sie daraus die Entstehung der Priesterwürde selbst am ungezwungensten zu erklären meinen. Ohne uns an diese Ueberzeugung anzuschliessen, bemerken wir, dass diese Vorstellung von priesterlicher Zauberkraft nicht nur bei ganz rohen Völkern [3]), sondern auch in einigen Spuren bei den Griechen gefunden wird. Wenigstens dachten sich Einige jenen Orpheus und Amphion, die doch in der Sage für Männer galten, die mit hoher königlicher oder priesterlicher Würde bekleidet waren, als Zauberer, die durch ihre ausserordentlichen Kräfte die von ihnen erzählten Wunder bewirkt hätten [4]). Jedoch blieb bei Griechen und Römern der Priester

1) Priester hiess altteutsch-heidnisch *Thruth* d. i. Herr, Gottvertraut, getreu; altteutsch-christlich beim *Otfrit Ewart* d. i. Gesetzbewahrer. *Anmerk. von Mone.*

2) Ueber dieses und das Nachfolgende s. Interprr. graecc. ad Iliad. I. 62. mit *Heyne's* Bemerkungen. Einige unter den Alten nahmen den Begriff μάντις generisch und allgemein, und ordneten ihm den ἱερεύς und ὀνειροπόλος unter. Auch ward der Begriff der μαντική etwas verschieden bestimmt. Xenophon Memorab. Socr. I. 1. 2. unterscheidet das θύειν und das χρῆσθαι μαντικῇ, und gibt darauf die Hauptarten der Mantik an.

3) Vergl. Robertson Geschichte von Amerika 4tes Buch, p. 452.

4) Pausan. Eliac. II. cap. 20. §. 8. Dass übrigens bereits im Ho-

vom Zauberer (γόης) scharf gesondert, und jener trat als eine öffentlich anerkannte und hochgeehrte Person weit vor dem letzteren hervor. Dafür spricht auch die Entstehung und älteste Form der Priesterwürde bei den gebildetsten Völkern des Alterthums, und namentlich bei Griechen und Römern.

Bemerkenswerth sind auch folgende Verhältnisse: Die Verbindung des Priesterthums mit den Rechten des Hausvaters; die Verbindung des Priesterthums mit der Königswürde. Spuren davon finden sich in dem ἄρχων βασιλεύς, und in dem *rex sacrificulus*, mit bestimmten Nachrichten der Alten [1]).

Ferner: Die Trennung der Königswürde vom Priesterthume aus verschiedenen Gründen, und oft stufenweise, oft auf einmal [2]). Erbliche Priesterschaft in heiligen Geschlechtern bei Indiern, Hebräern, Aegyptern. Priestergeschlechter von Griechenland und Vorderasien. Gewisse priesterliche Vorrechte der Εὐπατρίδαι zu Athen seit Theseus. Das alte thracische Geschlecht der Eumolpiden, das sich zuerst in Eleusis niedergelassen hatte [3]). Parallele zwischen den älteren thracischen Priestern und den Aegyptischen.

merus eines Beschwörungsliedes oder einer Formel gedacht wird, um das Blut einer Wunde zu stillen, zeugt vom Alterthume des Glaubens an zauberische Wirkungen; s. Odyss. XIX. 457. Vergl. Wachsmuth von der Zauberkunst bei den Griechen und Römern im Athenaeum II. 2. p. 209 — 258., besonders p. 216.

1) Strabo XIV. p. 938. Livius II. 2. und viele andere Stellen. Die orientalischen Priester- und Königsrechte und ihre gegenseitigen Verhältnisse sind von uns an ihren Orten verschiedentlich bemerkt worden. In Betreff der classischen Stelle vom Melchisedek Genes. XIV. 18. verweisen wir jetzt nur auf das, was *Samuel Burder* in *Rosenmüllers* altem und neuem Morgenland I. p. 55. und p. 311 sq. darüber zusammengestellt hat.

2) Der König bestellte oft selbst Priester. So Romulus, Plin. H. N. XVIII. 2. und Numa, Dionys. Halic. Antiqq. II. 64. Livius I. 20.

3) Thucyd. II. 15. ibiq. Interprr. [Ein Mehreres darüber und andere Attische Priestergeschlechter B. IV. Cap. VII. §. 3. der 3ten Ausg.]

Ferner zeichnen wir aus: die *Κήρυκες; die Ἐτεοβουτάδαι;* die Thauloniden; zu Argos die Acestoriden; die Branchiden, eine Priesterfamilie an dem Tempel des Apollo Didymaeus im Gebiete von Miletus [1]. Zuweilen behielten alle Nachfolger den Namen des ersten Stifters eines Tempels, wie die *Αἴαντες*, auch *Τεῦκροι* [2] genannt. Unter den eigenen *Dienstnamen* nennt man auch den der *Μεγάβυζοι*. So heissen die Priester der Artemis zu Ephesus. Die Alten schweigen darüber, ob dieser Name Geschlechts- oder Dienstname war. Er war unter den Persern häufig, und selbst unter den vornehmsten Personen [3]. Beispiele anderer Amtsnamen der priesterlichen Personen sind folgende: *Μέλισσαι*, die Priesterinnen der Demeter, *Θυσιάδες*, die Priesterinnen der Proserpina, *Κερνοφόροι*, gewisse Priesterinnen beim Geheimdienste der Rhea, *Γέραιραι*, Priesterinnen beim Bacchischen Geheimdienste zu Athen [4].

1) Herodot. VI. 19. I. 92. ibiq. Interprr. [IX. 33. und IX. 37.: Die Iamiden, die Klytiaden und die Telliaden in Elis. Vergl. meine Anmerk. zu Cic. de Divinat. I. 41. §. 91. p. 201 sq. ed. Moser.]

2) Weil Ajax, des Teucer Sohn, einen Tempel des Zeus gestiftet hatte. Strabo lib. XIV. p. 989. Zuweilen wurden die Priester und Priesterinnen auch durch das Loos erwählt, wie zu Athen, wobei manchmal wieder auf gewisse Geschlechter gesehen ward. Pausan. Achaic. cap. 20. §. 1. cap. 27. §. 2. Mehrere Umstände dabei berührt Potter Archaeolog. I. 492. Es gab auch Wahlpriester, welche sich einer Prüfung (*δοκιμασία*) unterwerfen mussten. Folgendes ist ein Beispiel eines öffentlichen Urtheils, dass hohe Rechtlichkeit zu gottesdienstlichen Handlungen fähig mache: „P. Cornel. Scipio, optimus de toto populo Romano judicatus, sacra matris Deûm manu sua accipit" Liv. XXIX. 14. Cic. har. resp. 13. Diess ward auf Münzen verewigt, s. *Hommel.* Jurisprudent. numism. illustr. p. 46.

3) Herodot. III. 70. Hemsterh. ad Luciani Timon. I. p. 383. Bip.

4) Spanheim ad Callimach. Pallad. 34. Apoll. 110. Cer. 43. Vergl. Rambach zu Potters Archaeolog. I. 495 sqq. Die Priesterinnen der Juno zu Argos, erst *Ἡρεσίδες* oder *Ἠρεσίδες* genannt (Ableitung und Schreibung ist verschieden, s. Etymolog. magn. p. 436. Heidelb. p. 396. Lips. vergl.

Unter den Eigenschaften, die den Beruf zum Priesteramte bedingten, bemerken wir: Vollkommenheit des Körpers. (Hierbei beachten wir den Begriff, den man mit ὁλόκληροι und ἀφελεῖς verband [1]). Auch Schönheit zuweilen. Zu Aegae in Achaja war in älteren Zeiten der schönste Knabe Priester des Zeus [2]). Dazu kamen andere Erfordernisse; wobei jedoch eine nothwendige Unterscheidung der Zeitalter beobachtet werden muss. Theano bei Homerus, die das Priesterthum der Athene bekleidete, war verheirathet; s. Iliad. VI. 295., mit der bemerkenswerthen Nachricht des Eustathius zu d. St., dass das höhere Alterthum den ehelosen Stand vom Priester nicht gefordert habe (cf. Herodot. I. 31.). Auch werden Söhne von Priestern angeführt. Zuweilen forderte man das Gelübde beständiger Jungfrauschaft; öfters blieben sie nur Priesterinnen bis zur Mannbarkeit. Auch univirae [3]).

Duker und Gottleber ad Thucyd. II. 2. und Sturz. ad Hellanici Fragmm. p. 78.), hernach Φαλίδες genannt, wofür ich nicht schreiben möchte Φαεννίδες, wie doch H. Valesius ad Polybii Excerpta p. 9. rathen wollte. — Um hier nicht mehrere Beispiele von Amtsnamen zu häufen. [Ueber die Griech. Priesterschaften überhaupt vergl. man jetzt Heeren, Ideen III. 1., woraus Guigniaut I. 2. not. 10. p. 556 – 558. seiner Uebersetzung einen Auszug beigefügt hat. — Jetzt müssen vorzüglich nachgelesen werden: *Wachsmuth*, Hellenische Alterthumskunde II. 2. p. 114. und p. 291 - - 309. und *K. Fr. Hermann*, Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer §. 5. not. 11. 6. not. 5. und §. 149. not. 16. 3ter Ausg.]

1) Hesych. unter ἀφελεῖς. Spanheim ad Callim. Pallad. 121. Cer. 43. Vergl. folgende Sammlung: Disquisitio an Sacerdotes vitio corporis laborantes comederint sanctissima coll. et ed. Carol. Buttinghausen. Francof. et Lips. 1756. (Schriften mehrerer Gelehrten enthaltend, besonders in Betreff des Hebräischen Priesters). Man verbinde damit Rosenmüllers altes und neues Morgenland II. §. 334.

2) Pausan. Achaic. cap. 24. §. 2 fin.

3) Ibid. Boeot. cap. 27. §. 5. Achaic. cap. 19. §. 2. cap. 25. §. 8. cap. 26. §. 3. Spanheim ad Callim. Apoll. 110. Pallad. 34. Jene Μεγάβυζοι zu Ephesus waren Eunuchen, Strabo XIV. p. 950. A., wenigstens scheint es, von der Uebernahme des Priesterthums an. Man bemerke

Bemerkenswerth sind besonders auch die Römischen Begriffe vom Priesterthume. Sie unterschieden: Priester im weiteren und im engeren Sinne. Im letzteren Falle wurden sie von den Weissagern und Wahrsagern unterschieden [1]). Ueber die Religionen der Römischen Geschlechter, und wie sich die Sacra privata zu den publicis verhielten, darüber, so wie über einige andere hierher gehörige Gegenstände, ist im Capitel von den Italischen Culten Mehreres bemerkt worden. Hier deuten wir nur mit Einem Worte einige Punkte an, die bei der Römischen Staatsreligion als wesentlich zu betrachten sind: Das Collegium Pontificum, der Senat; Einfluss der gesetzgebenden Gewalt [2]); war der Pontifex maximus eine Privatperson [3])?

§. 58.

Das unübersehbare Gebiet der ***Divination*** und des ***Orakelwesens*** würde eigene ausführliche Schriften erfordern, wenn es in seinem ganzen Umfange auch nur überblickt werden sollte. Wir müssen uns also hier, bei unserm ethnographisch-mythologischen Plane, nothwendig die Gränze stecken, dass wir die wesentlichen Punkte immer nur mit Einem Worte andeuten, und diese Andeutungen durch beigefügte Citate, worin dann auch auf die besondern Werke über diese Gegenstände hingewiesen wird, für unsere Leser möglichst fruchtbar machen.

hierbei die Ansichten der älteren Kirchenlehrer, so wie die Urtheile derselben über den δεύτερος γάμος des Epiphanius in Panar. p. 495., des Athenagoras, des Gregorius von Nazianz. Cf. Hug. Grot. ad 1. Timoth. II. 2. Elmenhorst ad Minucium Felic. p. 89.

1) Cic. de Legg. II. 8. und cap. 12. vergl. *Meiners* krit. Gesch. II. 564.

2) *Cornel. van Bynkershoek* de cultu religion. peregrin. ap. vett. Romanos; s. dessen opusc. var. p. 237 sqq.

3) *Muretus* ad Cic. Catilin. I. p. 539. ed. Ruhnk.

Also zuvörderst: Umfang des Römischen Wortes *Divinatio* und Mangel eines entsprechenden in der neuern Deutschen Sprache [1]). Die *Μαντική* der Griechen und die *Divinatio* der Römer. Die zwei Haupttheile derselben: *Weissagung* und *Wahrsagung*. Eintheilung in die *natürliche* und *künstliche* Divination [2]). Entstehung der Divination, besonders der Griechischen. Hauptstellen darüber [3]). Epochen der gesammten

1) *Divinatio* heisst im Altteutschen *Wahn*, verschieden von unserm jetzigen Begriffe, und einerlei mit *Ahnung*. Si heten churzewile und ovch vil maniger vreuden *wan*. Nib. L. 136., wo es nur durch hoffnungsvollen Blick in die Zukunft erklärt werden darf. Vergl. was Ruhr (Abhandl. über Nord. Alterth. Berl. 1817. p. 74. 75. 92.) über die Welt der weisen *Wanen* in der Edda sagt, von denen die Asen die Weissagung lernten. *Anmerk. von Mone.*

2) Cic. de Divinat. I. 6. cf. Jamblich. de myster. Aegypt. III. 1. ibique Gale p. 214. und die daselbst angeführte Hauptschrift von *Gassendi* Animadverss. ad Diogen. Laërt. X., womit *Heyne* de fabularum religionumque Graecarum ab Etrusca arte frequentatarum causis, in den Commentatt. Societat. Gotting. T. III. VI. und VII. und dessen Opuscc. academm. III. 271., ferner *Meiners* krit. Gesch. II. 604 sqq. und *Böttigers* neunte bis zwölfte Vorlesung über die Mythologie zu vergleichen sind. [S. jetzt Dessen Kunst-Mythologie, im Abschnitt: *Die Divination*, I. p. 83 sqq.] Fabricius zählt in der Bibliogr. antiquar. p. 593 sqq. ohngefähr hundert verschiedene Divinationsarten alphabetisch auf.

3) S. oben §. 57. Vergl. Böttiger a. a. O. p. 25. und daselbst Odyss. XV. 225 sqq. Aeschylus Prometh. 484 – 495. Platonis Phaedrus p. 245. Heindorf. cap. 59. Pausanias Attic. cap. 34. §. 3. p. 133. Fac. [Begriff der Alten von der Divination: „Divinatio dicitur omnis ratio et ars, qua colliguntur signa rerum futurarum, hominibus ostensa beneficio deorum immortalium.“ Wyttenbach ad Cic. de Legg. II. 13. p. 259. ed. Moser., vergl. Cic. de Divinat. init. p. 3. ed. Moser. — Die Wahrsager wurden von den Auslegern der Weissagungen unterschieden, jedoch auch letzteren eine Art von höherer Inspiration zuweilen beigelegt (Cic. de Divinat. I. 18. mit den Noten, p. 92. ed. Mos.). Ein correlates Verhältniss, wie etwa zu Dodona zwischen den Peleiaden und Hypopheten, welche eigentlich auch nur Aussager und Dollmetscher waren, aber auch Propheten genannt werden (s. Heyne, Obss. ad Iliad. π. 233. p. 183. vergl. oben III. 1. p. 81 sqq. 183 sq. 3ter Ausg.). — Was die Urtheile der alten

Divination [1]). Unzählige Menge von Divinationsarten, die bei älteren und späteren Schriftstellern angeführt werden. Angabe einiger Hauptarten, und Erörterung ihrer äusseren und inneren Anlässe: *Traumdeutung* ὀνειροπόλοι, ὀνειροσκόποι. Vorstellungen roher oder barbarischer Völker. Grundzüge der Anthropologie und Psychologie nach Vorstellungen der Homerischen Menschen. Natur, Sitz und Schicksal der Seele. Die Träume, ὄνειροι [2]). Arten der Traumdeutung, ὀνειροκρι-

Philosophen überhaupt betrifft, so liegen uns darüber die Acten in Cicero's Büchern von der Divination und in den zwei Schriften Plutarch's, de oracull. Pythiae und de oraculorum defectu vor; wozu ich noch eine Bemerkung mache: Wenn der Pseudo-Plutarch, in der Schrift de placitis philosophorum V. 1., sich so ausdrückt, dass man meinen sollte, Plato und die *Stoiker* hätten den Glauben an die Mantik auf die Ueberzeugung von der göttlichen Natur der menschlichen Seele überhaupt festzustellen gesucht, so zeigen im ächten Buche des Plutarchus, de Pyth. oracull., gerade die Aeusserungen des *Stoikers* Boethus (s. über ihn meine Note zu Cic. de Divinat. I. 8. p. 34. ed. Mos.), der über diese Gegenstände eigne Untersuchungen angestellt hatte (ibid. II. 21. p. 372. ed. Mos.), dass er darüber sehr skeptisch dachte, und sehr strenge Forderungen machte, um das blosse Rathen und Muthmassen des Zukünftigen vom bestimmten Vorhersagen zu unterscheiden (s. Plutarch. de Pyth. oracc. VIII — X. p. 398, 399.; woraus ich blos die Schlussworte hierhersetze (p. 636. Wyttenb.): „Wo aber voraus gesagt wird, nicht blos was geschehen werde, sondern auch wie und wann, unter welchen Umständen, unter Wessen Mitwirkung, da ist es nicht mehr ein Vermuthen der Dinge, die vielleicht geschehen werden, sondern ein Vorherverkündigen der Ereignisse, die durchaus eintreten werden (οὐκ ἔστιν εἰκασμὸς τῶν τύχα γενησομένων, ἀλλὰ τῶν πάντως ἐσομένων προδήλωσις). — Doch, wie auch andere Stoiker und die Anhänger der übrigen philosophischen Systeme über die astrologischen Wahrsagungen gedacht haben, darüber muss man die Schrift des Plotinus, welcher gar nichts darauf hielt und sie bekämpfte, *ob die Sterne wirken* (Enn. II. 3. mit den Anmerkungen p. 95 — 104. ed. Oxon.) nachlesen.]

1) Drei, nach *Böttiger* l. l.: die Traum-, Vogel- und Eingeweide-Divination — die Herrschaft der Orakel — der Verfall der Orakel und Herrschaft der Magie.

2) Odyss. VI. 13 sqq. XXIV. 11. 12. Iliad. II. 6. Vergl. die bereits

τικὴ. Traumorakel. Incubationes, ἐγκοιμήσεις [1]). Weissagung aus dem *Vogelflug* und *Gesang*, οἰωνιστική. Vorstellungen der morgenländischen Völker von den Vorzügen und Kräften der Vögel, besonders der hochfliegenden. Glaube der Griechen an die Vögel, die aus hoher Luft herabfallen [2]). Stufengang der Beobachung. Erst natürliche Wahrnehmungen, dann kunstmässige Veranstaltungen. Griechische οἰωνοσκόποι. Etrurische und Römische Augures. Abtheilung der Himmelsregionen. Der lituus. Alites, praepetes, oscines. (Stimmen und Flug und andere Aeusserungen der Vögel werden kunstmässig beobachtet) [3]). — Hierbei von der Disciplina Etrusca, die sich auch auf andere Arten der Himmels- und Erderscheinungen erstreckte. Beobachtung des Wolkenzuges, der Blitze, des Donners, der Flüsse, der Erdbeben und dergl. Anfang und Fortbildung alter Meteorologie durch diese Bemühungen.

oben angeführte Stelle: Iliad. I. 62 sqq. S. *Halbkart* Psychologia Homerica p. 29. *Carus* Psychologie erster Band.

1) Aeschyl. Prometh. 484. Jamblich. de Myster. III. 2. Herodot. VII. cap. 12 sqq. Incubationes in der Höhle des Trophonius, im Tempel des Aesculapius, der Isis u. a. Cf. Pausan. Phocic. 31.

2) Müller zu Herders Vorwelt p. 330. Spanheim ad Callim. Pallad. 123. Angeblich Pythagoreische Vorstellung von der Wanderung der Seelen in Vogelkörper.

3) Cic. de Divin. I. 17. II. 36. Sophocles Antigon. 987. Cf. Meiners krit. Gesch. p. 658 sqq. — „Zu diesen Aeusserungen der Divination liefert die teutsche Sage merkwürdige Belege. Unsere Väter hatten ebenfalls die Weihsagung (nicht Weissagung), davon nannten sie einen Propheten einen Wihsagen, wofür der blos übersetzende Otfrit das nie volksmässige Forasago (Vorhersager) gebraucht. Aber am meisten verdienen die teutschen Traumdeutungen unsere Aufmerksamkeit; ich darf nur an die Träume im Nibelungen Lied, im Heldenbuch, Rolands Lied, in der Edda etc. erinnern, wovon jeder eine ganze Gedankenfülle umfasst. Traumdeutungen durchgreifen unser ganzes Alterthum, und sind Volksglauben geblieben. Die weihsagenden Vögel der Edden sind bekannt, und kommen auch bedeutend in unsern alten mythischen Träumen vor, z. B. im Flos, im ersten Traum Chriemhilden.“ *Zusatz von Mone.*

Die libri fulgurales, tonitruales und augurales der Etrusker und Römer; die libri Acheruntii des Etrurischen Tages [1]). — Die Pullarii der Römer.

Die *Opferwahrsagung* (ἱερομαντεία, ἱεροσκοπία, haruspicina). Eintheilung derselben. Libri haruspicini der Etrusker. Weissagung aus den Eingeweiden der Opferthiere, extispicium, in Griechenland, Etrurien und Rom. Beobachtung der Opferflamme und des Opferrauches [2]), πυρομαντεία, καπνομαντεία.

Andere Arten von Divinationen waren: die durch Wasser, und zuweilen durch Becken, ὑδρομαντεία, λεκανομαντεία [3]). Veranlassende Vorstellungen von den *Grundkräften* der Natur und von den *mächtigsten Elementen*, wofür man besonders Feuer und Wasser hielt; Vorstellungen, die mit dem Gebrauch des Feuers und Wassers bei den Römischen Hochzeitsgebräuchen, so wie mit andern Gewohnheiten der alten und zum Theil auch der neueren Völker, zusammenhingen [4]). — Das Befragen der Stäbe, ῥαβδομαντεία [5]), und

1) Cic. de Divin. I. 33. Seneca Quaest. Nat. II. 34 sqq Conf. Heyne Nov. Comment. Societ. Gott. VII. 25. und Böttiger a. a. O. p. 28. Aus den Büchern des Tages machten die Römer Auszüge, und commentirten sie, woraus nachher wieder Andere schöpften, wie *Laurentius Lydus* περὶ σεισμῶν p. 130 sqq. [Ueber den *Tages* s. man oben III. 3. §. 11. und dazu den Nachtrag II. p. 808 sqq. 3ter Ausg.]

2) Aeschyl. Prometh. 492. Perizon. ad Aelian. V. H. II. 31. Cic. de Divin. I. 16. 40 sqq. II. 22. 33—39. Verhältniss des Extispicium zu dem Auguralwesen in Rom und Griechenland, vergl. Meiners p. 648 sqq.

3) S. darüber meinen *Dionysus* I. p. 302.

4) In Beziehung auf den Gebrauch der Römischen nuptiae vergl. Servius ad Virgil. Aen. IV. 103. und was *Klotz* zu Hommel Jurisprud. num illustr. p. 30. bemerkt. Sodann Erprobung der Unschuld durch Feuer und Wasser im Alterthume, und späterhin Erinnerung an die Geschichte der Vestalin Tuccia, Dionys. Hal. Antiqq. II. 69., an den Sachsenspiegel und andere altdeutsche Gesetze; vergl. *Klotz* l. l. p. 18.

5) [Ueber diese Wahrsagungsarten, welche schon bei Medern, Persern und Scythen gebräuchlich waren, und wozu Zweige, Stäbe und

endlich, um hier nicht mehrere Arten zu nennen, die so ausgebreitete Nekromantie, *νεκρομαντεία*, die mehr als manche Arten der Divination ausgebildet, und an eigenen Orten in Todtenorakeln (*νεκυομαντεῖα*) ausgeübt wurde [1]).

§. 59.

Orakel. Allgemeine Bezeichnungen, der *Oerter: χρηστήρια.* Ursprung des Wortes: *χρᾷν* und *χρᾶσθαι*, und die

Blätter (daher Phyllomantie) dienen mussten, habe ich seitdem ausführlich gesprochen, eine Hauptstelle des Jamblichus, de myst. Aegypt. III. 17. aus Handschriften hergestellt; auch von der *astrologischen Wahrsagerei* aus der Himmelskugel (*σφαῖρα ἀστρολογικὴ*) oder aus einer mit Sand bestreuten Tafel (welches Verfahren *ἡ περὶ τὸν πίνακα μέθοδος* hiess) gehandelt, Zur Gemmenkunde p. 88 sqq. und p. 180 sqq.]

1) S. Cic. Tusculan. Quaest. I. 16. und daselbst Davisius. Ein Beispiel von einem Todtenorakel gibt Herodot. IV. 94—96. vergl. Pausan. Boeotic. cap. 30. Plutarch. in Cimon. cap. 6. fin. — [vergl. Freret, Mem. de l'Acad. des Inscr. XXIII. p. 174 sqq.] Viel mehrere Arten der Divination sind bemerkt bei Fabricius Bibliographia antiquar. p. 591. cf. Selden. de Diis Syris p. 221. appendix. Harduin. ad Plin. H. N. X et XI. sect. 5. Potters Archaeologie I. p. 700 sqq. und Mayer historia Diaboli p. 511. ed. altera. Caspari Peuceri Commentarius de praecipuis divinationum generibus (Servestae 1591. 8.). Die Ueberlieferungen der Griechen und Römer über die Orakel weiset am vollständigsten Fabricius nach in der Bibliotheca graeca Vol. I. p. 136 sqq. mit den Zusätzen der neueren Herausgeber. Hiermit verbinde man nun *P. Clavier* Memoire sur les oracles des Anciens, Paris 1818. und Payne Knight an Inquiry into the symbol. lang. Lond. 1818. §. 68 und 76. Der heroische Vers oder Hexameter hiess, in so fern man seinen Ursprung vom Gott zu Delphi herleitete, auch das *theologische* Metrum, oder das *Pythische,* in so fern die Orakel sich dieses Verses bedienten, s. Plin. H. N. VII. 57. und Philostrati Heroica p. 667. p. 24. ed. Boisson. Isidori Origg. I. 38. — „Von teutschen Todtenorakeln enthält die Wegtamsquitha eine deutliche Spur. Denn darin befragt Othin die Wole an ihrem Grabe über das bevorstehende Schicksal seines Sohnes Balder. Aus altteutschen Liedern bemerke ich nur Wolfdieterichs Gespräch mit dem ermordeten Otnit, und den weiten Glauben der Geistererscheinungen, der ja mit den Todtenorakeln am nächsten zusammenhängt.“ *Zusatz von Mone.*

bestimmt für den Begriff des Orakelgebens vorbehaltene Form des Perfects: κέχρημαι [1]). Χρηστήρια bezeichnet aber auch die vor Einholung des Orakelspruches geschlachteten Opferthiere [2]). — Μαντεῖα. — Namen der *Orakelgeber:* χρησμολόγοι, worunter doch auch einzelne Orakelsprecher, wie dort Amphilytus [3]), verstanden werden; Namen der *Orakelsprüche:* θεοπρόπια [4]), χρησμοί, λόγια [5]) und μαντεύματα.

Die Anlässe zur Entstehung der Orakel sind mannichfaltig, wie bei den heiligen Orten überhaupt. Sehr alt und weit verbreitet sind die Sagen von weissagenden oder die Orakel der Gottheit dollmetschenden Frauen. Sibyllae. Ursprung

1) Tib. Hemsterhuis in Lennep. Etymolog. L. gr. p. 841. ed. altera.

2) Ammonius p. 73. und daselbst Valckenaer p. 235 sqq.

3) Der dem Pisistratus auf seinem Zuge gegen Athen eine Weissagung gibt. Herodot. I. 62.

4) Welches doch auch allgemeiner von den Sprüchen der Seher gebraucht wird, wie Iliad. I. 85.

5) Die Grammatiker haben χρησμοί und λόγια so unterscheiden wollen, dass jenes auf rhythmische Orakel ginge, dieses auf prosaische, wozu die bemerkenswerthe Stelle Thucyd. II. 8. Anlass gab, s. die Scholiasten zu dieser Stelle und Suidas in λόγια. Allein dieser Unterschied wird von den besten Schriftstellern nicht beachtet, und Eustath. ad Odyss. I. p. 1426. erklärt das letztere Wort für attisch. Im N. T. wird es von den göttlichen Verheissungen und von der christlichen Lehre gebraucht, s. Suiceri Thesaur. II. 248. Wetstein. N. T. II. 36. [und L. Hug in der Freiburg. Zeitschrift für Theologie I. 1. p. 33 sq.] Die *Ionier*, wie Herodot. V. 63. IX. 93., brauchen häufig πρόφαντα von Orakelsprüchen; denn von den Göttern wird προφαίνειν gesagt. Conf. Hesych. s. v. Aristoph. Vesp. 161., mehrerer anderer Benennungen nicht zu erwähnen, die sich hier und da bei den Alten finden. Von der Verkündigung der Orakel, oder von dem Vortragen und Auslegen der Göttersprüche wird προφητεύειν τῶν θεῶν gesagt, und diese Verkündiger und Ausleger heissen προφῆται τῶν θεῶν, s. Valckenaer ad Herodot. p. 555. Wessel. — Vom Orakel wird auch häufig ἀναιρεῖν gesagt. S. Xenoph. Memor. Socr. I. 3. 1. ibiq. Interprett.

dieses Namens [1]). Stufengang der Sibyllinischen Weissagungen, in Asien, in Griechenland und in Rom, bis in die Zeiten des festgegründeten Christenthums herab [2]). Niederlassungen von Orakelpriestern, und feste dauernde Orakelsitze. Gründe der Wahl eines bestimmten Ortes waren ohne Zweifel verschiedene, zuweilen an einer wohlthätigen Quelle, womit die Vorzeit oft den Begriff der Götternähe verband [3]), oder an solchen Orten, wo merkwürdige Erscheinungen der Natur Aufmerksamkeit erregten oder ausserordentliche Wirkungen hervorbrachten [4]), oder wo etwa die Ueberreste eines berühmten Sehers begraben lagen, und dergleichen Veranlassungen mehr.

Blick auf die Orakel der Griechen und auf die damit in Verbindung stehenden. Hauptstelle darüber, wo folgende aufgezählt werden: Das Orakel zu Delphi, das zu Abae in Phocis, das zu Dodona, das Orakel des Amphiaraus [vergl. Eckermann, Melampus p. 74 sq. und Nachträge daselbst.] und

1) Aus den Orientalischen Sprachen und auch aus der Griechischen hergeleitet, s. Salmas. ad Solin. p. 50. und Lennep. Etymolog. p. 654.

2) Hauptstelle über die Römische Sibylle: Dionys. Halic. Archaeolog. IV. 62. Ueber die in jeder Periode des schreibenden Alterthums vermehrten Sibyllinischen Orakel gibt Fabricius Biblioth. gr. I. p. 136. Harles. genaue Nachweisungen. Die Hauptepochen bemerkt Böttiger Mytholog. Vorles. p. 29 sq. Der erste, der die Sibyllen nennt, scheint der Philosoph Heraclitus zu seyn, s. meine Anmerk. zu Cic. de Nat. D. II. 3. p. 221., woselbst mehrere Nachweisungen gegeben sind. Man füge hinzu die Sammlungen bei Cancellieri le sette cose fatali di Roma antica p. 9.; ferner: Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi subjecti a B. Thorlacio, Havniae 1815. und Σιβύλλης λόγος ΙΔ ed. et interpretatus est *Ang. Maius*, Mediolani 1817.

3) Vergl. Tacit. Annal. XIII. 57.

4) Z. B. die Betäubung, die man in Phocis an der Höhle zu Delphi zu empfinden glaubte, und wo der Dreifuss zur Orakelgebung aufgestellt ward. Pausan. Phocic. cap. 5. §. 3. Plutarch. de S. N. V. p. 98. und daselbst Wyttenb. Aehnliche Sagen von den Grotten der Sibyllen sind bekannt.

des Trophonius, das der Branchiden im Gebiete von Miletus, das Orakel des Ammon in Libyen [1]).

Unterscheidung der Orakel einzelner Stämme, die, ob zwar zum Theil uralt, doch oft nur als Privatinstitute betrachtet waren. Spuren alter *Todtenorakel:* die *νεκυία* in der Odyssee und andere Nachrichten in den Alten. Traumorakel. Das Orakel des Trophonius [2]). Auch wird eines Thracischen Orakels gedacht, mit Anspielungen, die sich auf Orphisches Priesterinstitut und auf Entwilderung der dortigen Barbaren durch Gesetze beziehen. Es werden dabei *σανίδες*, Tafeln, des Orpheus genannt [3]).

Das Orakel zu *Dodona*, das älteste in Hellas, nach vielen Sagen, und in die Pelasgische Periode gehörig. Priesterinnen (*πελειάδες*, Tauben) hatten es, so wie das Ammonium in Libyen, gegründet. Erklärung dieser Sage [4]). Die Priester dabei: Selli [5]). Art des Orakelgebens; der heilige Baum

1) Herodot. I. 46. [S. jetzt: *Das Orakel der Branchiden*, von W. G. Soldan, in der Darmst. Zeitschr. für Alterth.-Wiss. 1841. p. 546 — 584.]

2) S. Herod. l. l. vgl. VIII. 134. und daselbst die Ausleger. Cf. Hemsterhuis ad Lucian. II. p. 411. Bip. von den hier gebräuchlichen *μελιτούτταις*. [Vergl. die Nachträge zu Band IV., über Demeter Herkyna, und das zunächst oben Angeführte.]

3) Dieses Orakel wird dem Dionysos zugeschrieben, Herodot. VII. cap. 111. Jene Anspielungen finden sich bei Euripides Hecuba 1267. Alcest. 966. Bacch. 298, wo die Scholiasten an die Sagen davon erinnern. Jene *Tafeln* sind bei der Untersuchung über die Entstehung der *Schrift* unter den Griechen verschiedentlich erwähnt worden. S. Martini zu Ernesti Archaeolog. Lit. p. 197. und Wolf Prolegg. ad Homer. p. LXXXII. nebst Wagner ad Eurip. Alcest. p. 176. [Jetzt muss ich, in Betreff der oft fälschlich Orphisch genannten Orakel, auf die Untersuchungen Lobeck's, Aglaoph. lib. II. besonders p. 953 sqq. aufmerksam machen.]

4) Herodot. II. 54 sqq. mit *Heerens* Bemerkungen, Ideen über die Politik u. s. w. II. p. 461 sq. Vergl. auch Payne Knight Inquiry into the symbol. lang. §§. 43. 71. 223.

5) *Σελλοί* oder *Ἑλλοί*, s. Strabo VII. p. 505. Cf. Apollodori Fragmm.

daselbst: φηγός, δρῦς, und die dabei ausgeübte φυλλομαντεία. Aber es gab auch noch andere Wahrsagemittel daselbst, wozu besonders das Becken (λέβης) gehörte [1]). Bei weitem wichtiger und ausgebildeter, als alle übrigen, war das Orakel zu *Delphi*. Sein Ursprung und hohes Alterthum. Die Mythen von seinen verschiedenen Besitzern, von der Erde (Γαῖα πρωτόμαντις) [2]), von der Themis, von der Phoebe und von Apollo, enthalten bedeutende Fingerzeige über seine allmählige Ausbildung [3]). Auch den Dionysos machte man zum

p. 422. ed. Heyn. Verheyk ad Antonin. Liber. p. 27. Heyne ad Iliad. XVI. 234. und Excurs. II. p. 289. und A. W. Schlegel in den Heidelbb. Jahrbb. 1816. Nr. 54. p. 865. Auch τόμαροι oder τομοῦροι, von welchem Namen verschiedene Ursachen angegeben werden: vom Berge Tomarus, oder weil sie Eunuchen waren, oder um die Auguren, als Eintheiler des Himmels, damit zu bezeichnen, s. Hemsterhuis und Scheidius zu Lennep. Etymolog. p. 738. [Ausführlicher darüber III. 1. Cap. VIII. §. 2. mit dem Nachtrag p. 175—191. 3ter Ausg.]

1) S. das inhaltsreiche Fragment des Stephanus von Byzanz de Dodone, in Gronovii Thes. Antiqq. Graecc. T. VII. Cf. Spanheim ad Callimach. Del. 285. Auf jene Orakel wird häufig, auch sprichwörtlich, angespielt, s. Spanheim l. l. — die Abhandlungen von *Sallier*, und die bedeutendern von *de Brosses* über dieses Orakel (Memoir. de l'Acad. des Inscr. T. XXXV.), den Excurs von *Heyne* darüber ad Homer. Iliad. T. VII. p. 283 sqq.

2) Aeschyl. Eumenid. init.

3) Welche Böttiger scharfsinnig angedeutet hat in den mytholog. Vorlesungen p. 31. [S. jetzt Kunst-Mythologie p. 114 sqq.] Vergl. auch die Ausleger zu Hygin. fabul. 140. p. 246. ed. Staver. und Payne Knight Inq. into the symbol. lang. §§. 70. 76. 132. [Ueber *Delphi* vergl. man ausser dem Angeführten jetzt K. O. Müller Dor. p. 310. 316 sqq. und über die Oertlichkeiten die Zusätze in den Prolegomm. zur Mytholog. p. 422. und dazu K. O. Müller, Tab. geograph. ad Pindar. Tom. II. p. 628 sq. mit tab. 1. ed. Dissen. (welche Charte aber wohl aus den Papieren des Seligen vielfach berichtigt neu hervorgehen wird) und jetzt überhaupt L. Preller in Pauly's Real-Encyclop. d. class. Alterth.-Wiss. II. p. 900—919. Hier noch eine Notiz aus den neu herausgegebenen Scholien zu den Gedichten des Gregorius Nazianzenus p. 47. ed. Gaisf.,

Mitbesitzer dieses wichtigsten unter allen Griechischen Orakeln [1]. Dieses Orakel zeigt auch am deutlichsten den Einfluss solcher Institute auf die Bildung der Griechischen Menschheit. Sie waren zum Theil Mittelpunkte der Cultur, beförderten den Anbau des Landes, entwilderten die rohe Sitte durch Hemmung der Blutrache [2]. Erinnerung an das Orakel des Aesculapius zu Epidaurus, wo medicinische Erfahrungen niedergeschrieben wurden [3]. — Oeffentliche Wichtigkeit einiger dieser Institute: Das Orakel zu Delphi, in Verbindung mit dem Amphiktyonengerichte zu Pylae, eine lange Zeit hindurch der Mittelpunkt des Hellenischen Staatenbundes.

Allmähliger Verfall der Orakel, auch des Delphischen, Ursachen und Umstände. Periode der gänzlichen Entartung. Bemerkungen der Christlichen Schriftsteller darüber.

Das Orakel des Ammon in Libyen (s. oben). Art der Orakelgebung, nach Herodotus, ähnlich der in Dodona [4]. Es wurde auch von Griechen, wiewohl seltener, befragt [5]. Fortdauernde Verbindung der Griechischen Orakel mit den

wo unter Andern von Loosen (auf Steinchen, Scherben oder Täfelchen?), ψῆφοι, die Rede ist, die man beim Orakelbefragen geschüttelt habe, worauf die Weissagepriesterin begeistert worden und den Willen des Apollon verkündigt habe (τότε οὖν ἡ μάντις ἐνεφορεῖτο, καὶ ἔλεγεν ἅπερ ἤθελεν ὁ Ἀπόλλων. — Man vergl. Eudocia p. 127. von den Dodonäischen Priesterinnen: καὶ ἐνεφοροῦντο αἱ προφήτιδες). — Darauf wird auch noch von einer Bildsäule zu Delphi erzählt, die einen unarticulirten Ton von sich gegeben (φωνὴν ἄναρθρον, so muss gebessert werden, statt ἔναρθρον, s. Suidas p. 1053. Gaisf. über Dodona; aus welchem Artikel jenes Scholion vielleicht interpolirt ist.]

1) Nämlich als Gott der Erdkraft, als Διόνυσος χθόνιος; s. darüber Dionysus p. 304 sqq.

2) Einige Beispiele Herodot. I. 159. Pausan. Ach. cap. 21. §. 1.

3) Pausan. Corinth. cap. 36. init.

4) Cf. ausser den angeführten Stellen des Herodotus, Diod. Sicul. XVII. 50.

5) Ein Beispiel von den Bewohnern von Elis gibt Pausan. Eliac. I. cap. 15. §. 7. und andere mehr.

ausländischen, namentlich mit dem der Branchiden und mit dem Ammonium; so wie die Wirkung der ersteren auf das Ausland oft sehr gross war, besonders in der Periode ihrer Blüthe. Erinnerung an den Lydischen König Krösus. Merkwürdiger aber noch ist die Geschichte der Anpflanzung von Cyrene, welche ganz und gar vom Delphischen Orakel geleitet ward [1]).

Die Lehre von den Mysterien, so wie die nöthigen Bemerkungen über die Reinigungen, Fasten und Büssungen, haben im besonderen Theile ihre Stelle gefunden.

1) Herodot. IV. 157 sqq. Ueber das Delphische Orakel s. Hardion, Memoir. de l'Acad. des Inscr. T. III. drei Abhandlungen (deutsch. Leipzig 1781.) mit Heyne's Anmerk. und die allgemeinen Schriften des van Dale, Fontenelle, Clavier u. A.

Sechstes Capitel.

Historische Uebersicht der Perioden älterer und neuerer Symbolik und Mythologie.

§. 60.

Wir gehen hier zuvörderst einzig und allein von den Nachrichten und Monumenten der Griechen und Römer aus; und wenn wir auch nachher die Religionsideen, Symbole und Mythen der Aegypter, Indier, Perser und einiger anderer orientalischer Völker in den Kreis unserer Betrachtung ziehen werden, so wählen wir doch hier den Standpunkt der orientalischen Urkunden. Von diesem Standpunkte aber erblicken wir nur Vorderasien in hellerem Lichte; das fernere verschwindet in graue Dämmerung. Die Religionen dieser Völker, späterhin von den Griechen Barbaren genannt, geben nur durch stumme Gebräuche, durch zerstückelte, einzelne Sagen und durch ruhende Standbilder Kunde von ihrem Wesen — eine Kunde, auf die der älteste Griechische Poet, den wir kennen, nur mit halbem Ohre horcht. Er hat seinen Blick nach Westen gewendet. Von dort her kommen die Schaaren, deren Kämpfe ihn beschäftigen. Und so zeigt uns denn jener helle Weltspiegel der Homerischen Poesie eine erlesene, herrliche Menschheit in ihrem Thun und Leben, und eine Götterwelt, nur als das edlere Urbild von jener. Wir sehen die Kämpfe und Leiden der Helden und das Mitleiden und Mithelfen

menschlich handelnder und menschlich empfindender Götter. Der Schauplatz aber, auf dem diese Thaten geschahen, ist gerade der grosse Scheidepunkt des Morgenlandes von der Westwelt, so wie jene Poesie zwischen der dunkelen Unbestimmtheit des Vorderasiatischen Gottesdienstes und der hellen vielgestalteten Schaar mythischer Götter die entschiedenste Gränze setzt. Das Schicksal hatte in den Geist der Griechen einen wunderbaren Bildungstrieb gelegt, der nach ganz andern Gesetzen, als selbst ein grosser Theil der polytheistischen Vorwelt kannte, aus dem Einen, welches das Göttliche heisst, Götter bildete, im höheren Menschenmaasse, aber zu klarer Anschauung personell in sich gegründet, und in entschiedenem Thun und Leiden hingestellt. Hellas, mit seinen Geschlechtern von Gottheiten, die durch Heroen und Heroinen sich in die Menschheit verlieren, mit seinen Götter- und Heldenkämpfen, ist und bleibt der *Mythen Mutter* (μυθοτόκος Ἑλλάς), und *Homerus* ist der dieser Mutter ähnlichste, fruchtbarste Sohn. Seinem Geiste gehorchten nun die Griechischen Völker; seine Gesänge wurden die Regel ihres Glaubens, ihres Dichtens und Bildens; sein Licht verdunkelte die Priesterwürde Asiatischer Vorzeit. Was Vorderasien in halb verhüllter Bedeutsamkeit Heiliges gelehrt und geübt hatte, ward von dem Griechen, bei der vollen Klarheit seines Olympus, vergessen. Es tönten fort die orgiastischen Lieder auf den Phrygischen und Thracischen Bergen [1]), aber ihren wunderbaren Inhalt verstand der Hellene nicht mehr; in Griechischen Städten übte man den heiligen Dienst Syriens und Phöniciens, aber kaum ahnete man noch seine Bedeutung. Ein *Dädalus* hatte Aegyptens alte Bilder aus ihrer langen Ruhe aufgeweckt. Bestrebsam, wie der Grieche, der vor ihnen knieete, schreiten sie fort. Aus halb geschlossener Hülle entwindet sich das zum Mythus beflügelte Sinnbild. Das alte heilige Haus der grossen Göttin zu Ephesus umschwärmt

1) [Man vergl. jetzt K. O. Müller, Dorier I. p. 9.]

in den anstossenden Leschen eine redselige Menge von Ioniern, und sie selbst, entnommen dem Asiatischen Schleier und der wunderbaren, bilderreichen Verhüllung, geht als leichte Jägerin über die Berge. Statt der alten Ruhe und Asiatischen Beschaulichkeit war jetzt die *That*, menschlich empfunden und gedacht, Mittelpunkt der Religion geworden, und die *Sage* bemächtigte sich der äusserlich gewordenen Andacht. Die Ungenügsamkeit ältester Göttersymbolik wird gefügt unter Griechisches Maass. Schöne Sinnlichkeit und plastische Rundung verdrängen mit der Missgestalt zugleich den gewichtigen Inhalt älterer Bedeutung.

Und während nun dieses Homerische Gesetz sich auf Jahrhunderte des Griechischen Geistes bemächtigt, und durch seine Macht die Religion der Griechen bindet, erlöschen allmählig in Hellas die alten Königshäuser, oder werden durch Bürger verdrängt, die als Gesetzgeber durch Gründung freier Verfassungen jeden freigebornen Griechen auf einen grossen Schauplatz öffentlicher Thätigkeit führen. Das durch öffentliche, grossentheils religiöse, Institute in jedem Einzelnen genährte Selbstgefühl gründet neben der schönsten Form die geschlossenste Persönlichkeit und den entschiedensten Charakter. Das so veränderte Gemeinwesen wirkt zurück auf den Geist der Religion. Die Werke der Andacht fallen zusammen mit den Forderungen des Staates, und die Veranstaltung heiliger Chortänze und dramatischer Spiele ist zugleich Erfüllung der Bürgerpflicht. Daher denn selbst die ursprünglich aus altem Naturdienste hervorgegangene Tragödie [1]) und Komödie diesen Geist verrathen. Jene wendet die Götter- und Heldensage zum Ruhme der Stadt, vor der sie gegeben wird, und diese zeigt die Freiheit ihrer Form in der Freiheit des Urtheils über öffentliche Personen. So war in Griechen-

1) Das Verhältniss der Mythologie zur Tragödie erörtert *A. W. Schlegel* über dramatische Kunst und Literatur I. p. 119 sqq. in einer kurzen, aber inhaltsreichen Abhandlung.

land die Religion des Volkes, sammt seiner Poesie und Kunst, plastisch und politisch geworden.

§. 61.

Jedoch in Vorderasien wirkte der ewige Naturgeist bald auf ganz andere Weise. Die grosse Schule des erfahrungsreichen Bürgerlebens, zuerst in diesen Ionischen Städten, sodann im Mutterlande selbst, trug andere Früchte. Das Leben war beziehungsreicher und ernster geworden. Die jugendliche Spiellust der heroischen Zeit, immer neu gereizt und ergötzt durch stets wachsende Mythenfülle, musste jetzt einem sinnvolleren Bestreben Platz machen, wenigstens bei den Gebildeten. Erleuchtete Männer, im unbehaglichen Gefühle der unseligen Vielheit, worin das Eine und Göttliche zersplittert worden, äusseren heilsame Zweifel, klagen über der Mythen ungemessene Zahl und Lächerlichkeit, und treten, ausgezeichnet durch redlichen Forschungsgeist, aus der Menge rühmlich hervor. Es waren die Meister der Altionischen Philosophie, die den Schaden einsahen, den jene Allgewalt Homerischer Poesie durch die befestigte Herrschaft des Mythus der Religion und der Philosophie brachte. Sie versuchten es, den reizbaren Griechengeist von jener mythischen Beweglichkeit zur Ruhe, und aus der Zerstreuung durch das Viele zur Betrachtung des Einen und Ganzen hinzu zu führen. Sie setzen das von der geschwätzigen *Sage* verdrängte *Symbol* in seine alten Rechte ein: das Symbol, das, ursprünglich ein Kind der *Bildnerei*, selbst noch der *Rede* einverleibt, durch seine bedeutsame Kürze, durch die Totalität und gedrungene Exuberanz seines Wesens, weit mehr als die Sage geeignet ist, das Eine und Unaussprechliche der Religion anzudeuten. *Pherecydes* von Syros und *Pythagoras*, jener der älteste unter den Ionischen Weisen, dieser der Stifter der Italischen Schule, erinnern auch durch die *Form* ihrer Lehren nicht an ein Hellenisches Vaterland, sondern an den Orient und Aegypten.

Doch was sage ich vom Morgenlande? War denn diese Form in Griechenland eine neue Erscheinung? War sie nicht vielmehr älter als jene mythische, die wir, nach einem grossen Künstler in ihr, die Homerische nennen? Allerdings. Denn ehe die Aöden durch immer neue Lieder und Sagen das bezauberte Griechenvolk gefangen führten, hatte ein Geschlecht priesterlicher Sänger den Griechen im Mutterlande unter die heilsame Obhut der Religion genommen. Das alte Thracien, späterhin ein Bild der Rohheit, zeigt früher in seinem Inneren einen durch die natürlichen Güter des Landes genährten Wohlstand und gebildete Verfassungen unter monarchischer Form. Diesen Königen zur Seite, und, wie es scheint, noch übergeordnet, steht ein ehrwürdiger Priesterstand, der, gleichwie in Aegypten (und von dort her leitet die glaubwürdigste Historie seinen Ursprung), ein durch die Macht der Musik und Dichtkunst unterstütztes Lehramt über die Völker verwaltet. In dieser Erziehung durch Religion scheint hier, wie dort, eine wohl erwogene Abstufung Statt gefunden zu haben. In symbolischer und mythischer Form hat uns das Schicksal durch glaubhafte Zeugen (wozu selbst der nüchternste Forscher, *Aristoteles,* gehört) manche Dogmen dieser *Orphischen Religion* gegönnt. Sie zeigen eine eben so grosse Verwandtschaft mit Sätzen morgenländischer Lehre, als mit den Dogmen der Altionischen Schule, namentlich mit Pherecydeischen, auch mit denen der Pythagoreer. An jene schliessen sich nun die neuen Ionischen Philosophen an, und mehrere Hauptlehren derselben, wie die „von der Seele, welche waltend im Universum Alles durch Alles bindet“, „von der Doppelharmonie, die durch das All hindurch greift“, „von der Identität des Lebens und des Todes“, stimmen aufs genaueste überein mit dem Inhalte nachweislich Orphischer Priesterlehre.

§. 62.

Dieser ehrwürdigere Geist der Religion ward jedoch nur von Weisen erkannt. Die Poesie, welche das Volk um den

Singstuhl des Rhapsoden und im Theater versammelte, ward durch die ernstere Forschung und durch die bedeutsamere Philosophie wenig gestört in ihrer Herrschaft über die Gemüther. Der durch Gesetzgeber und Verfassung geheiligte Volkscult forderte und bedurfte einer Fülle von Sagen; denn das Volk musste ja die Geschichte derer wissen, vor denen es knieete, und die Verweser des öffentlichen Dienstes wachten eifersüchtig über dessen Unverletzbarkeit. Daher trat die reinere Lehre der Mündigen in das Dunkel der Samothracischen, Attischen und anderer Mysterien, so wie in die Schranken esoterischer Philosophie zurück.

Hierdurch wird auch das Verhältniss der Philosophen zur Mythik und zur Staatsreligion bestimmt. Sie traten entweder in einen gefahrvollen Kampf und straften die verführerische Poesie und den mit ihr verbündeten, von ihr gehegten und verschönerten Mythus, sie wagten die Anklage gegen den Gott des Volkes, *Homerus*, und meldeten (um dem Volke verständlich zu seyn) die Qualen, die den Verderber der Religion in der Unterwelt träfen; oder sie tadelten leiser. In diesem Geiste ist der Ausdruck des Aegyptischen Priesters gedacht: „Ihr Griechen, *Solon*, bleibt doch immer Kinder!“ [1]).

Die Vorsteher der Mysterien, besonders die der Attischen, wirkten in Einstimmung mit den Bemühungen vieler Philosophen. Sie kannten die Macht, welche die Poesie über den

1) Ionischer Zweifelgeist, s. Demetrius de Elocut. sect. 12. [K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie p. 95. sagt in demselben Sinn mit Anspielung auf dieselbige Stelle des Demetrius: „Eine Spur einer *allgemeinen Mythenkritik* zeigt indessen schon das Fragment des Hekatäos bei Demetrios: „So erzählt Hekatäos von Milet. Ich schreibe nämlich so, wie es *mir* wahr zu seyn scheint. Denn der Hellenen Reden sind sehr vielerlei, und lächerliche, wie es mich bedünkt.“] vergl. Herodot. II. 45. — Anklage alter Philosophen gegen Homerus, Diog. Laërt. IX. 1. Griechische Unmündigkeit, Plat. Tim. p. 1043. ed. Francof. P. III. Vol. II. p. 12 sqq. Bekk.

Griechischen Geist übte, und traten hervor mit Gedichten, worin nur unter einer andern Hülle auf die *Natureinheit alter Religion* hingewiesen wird. Dass die Form dieser Poeme ein Produkt späterer Bildung war (zum Theil mögen sie, und diess gilt besonders von den Orphischen Hymnen, in die Blüthezeit des Athenischen Staates gehören), würde selbst dann keinem Zweifel unterliegen, wenn auch nicht so wichtige Gewährsmänner, wie *Herodotus*, *Plato* und *Aristoteles*, dafür sprächen. Aber dass ihnen manche alt-Orphische Symbole und Lehren zum Grunde liegen, dass auch viele Töne alten Gesanges in ihnen nachklingen, dafür zeugen die Bruchstücke alt-Ionischer Philosophie zu bestimmt, als dass darüber Ungewissheit übrig bliebe.

§. 63.

Mit *Alexanders* Zügen wird dem Griechengeiste der *Orient* neu aufgethan. In einem weiteren Sinne, als bisher, umfasst er das Morgenland. Denn es ward von dem Hellenen beherrscht; und seit diesem grossem Gemische der Völker ward dieser entweder selbst dort geboren, oder er brachte dort einen grossen Theil seines Lebens zu; ihn umfing derselbe Himmel, der den phantasiereichen Orientalen umgab, und die Dichtungen des alten Asiens berührten seinen Geist. Er sah den Königsbau von Persepolis, eine wunderbare symbolische Architektur, die Fabelthiere des fernen Osten, die Thierpflanzen auf den Teppichen der Babylonier. Daneben die Eindrücke der äusseren Natur selbst, diese fremde und üppigere Vegetation, diese gewaltigeren animalischen Erscheinungen, und endlich die ungemessenen Zahlen und die Bedeutsamkeit in der Astrologie und Kosmogonie der Chaldäer.

So ward jetzt die reizbare Griechenphantasie mannichfaltig angeregt und genährt.

Noch mehr aber *Alexandria* in Aegypten — diese Weltcolonie — empfing in dem grossen Völkerstrome auch den Griechischen Denker. Das Clima dieses in jedem Betracht

anomalen Landes hatte von jeher den Geist zur Schwermuth und zum Ernste gestimmt. Auch der Grieche erfuhr diesen Einfluss. Der öftere Anblick der riesenhaften Denkmale einer sinnvollen untergegangenen Priesterwelt musste auch an ihm die in ihnen liegende Absicht erreichen, den nachdenkenden Geist dem äusseren Leben zu entrücken.

Aber nicht minder bewirkte diess der Untergang Griechischer Freiheit, die gänzliche Umkehrung des gemeinen Wesens, welches, in seiner alten Verfassung, dem Geiste zum *Handeln* beständige Aufforderung gab, und ihn in dieser Thätigkeit rege erhielt. An die Stelle der sinnlichen Herrlichkeit antiken Bürgerlebens trat, als Trost in dem traurigen Schicksale, eine durch die Gunst gebildeter Könige verliehene gelehrte Muse.

Auch war auf dieser grössesten Gränzscheide der Zeiten von grossem Einfluss das Anhäufen der Litteraturschätze in jener Weltstadt, der dadurch beflügelte Ideenverkehr, die jetzt geknüpfte Bekanntschaft mit den Religionslehren des Morgenlandes, mit den Theorien des alten Magismus, mit den Götterwandlungen im Systeme der Indier, und endlich der Einfluss des Monotheismus der in Alexandria so zahlreichen Hebräer. Und kurz vorher hatte *Plato* auf der vollen Mittagshöhe aller Bildung gestanden, und alles Licht des Morgenlandes, alle Erkenntniss abendländischer Philosophie sich siegreich unterworfen und zu eigen gemacht. Seine Ansicht der Natur und des Geistes ward nun auf lange hin bestimmend für zahlreiche Schulen von Philosophen.

§. 64.

Aus diesem Allem erklären sich nun in *Religion* und *Philosophie* folgende Erscheinungen:

1) Die ungemeine Erweiterung beider unter dem durch alle jene Einflüsse geistig bereicherten Griechenvolke.

2) Die pragmatische Behandlungsart des Mythus. Der gelehrte Denker sucht jetzt mehr als jemals für Wissenschaft

und Leben von ihm Früchte zu gewinnen. Die jugendlich poetische Ansicht des alten Fabelreiches erscheint der ernsteren wissenschaftlichen Absicht untergeordnet.

3) Die Rückkehr und Wiedereinsetzung der *Mystik* und *Symbolik* in die Mythologie und die im Ganzen fortdauernde Herrschaft beider.

Der tausendfach angeregte, bereicherte und strebende Menschengeist wird auf sich selbst hingewiesen, und die Betrachtung kehrt ins Innere zurück.

Vorerst jene Erweiterung und jener Pragmatismus liegt im Systeme des *Ephorus* am Tage. Dieser berühmte Schüler des Isocrates stellte an die Spitze seiner allgemeinen Historie, von den Begebenheiten der Griechen und Barbaren seit dem Heraklidenzuge bis auf den Macedonischen Philipp, eine Erörterung des Mythus, worin alle Elemente desselben auf *Historie* der Vorwelt zurückgeführt wurden. Eine Hinneigung zu dieser Methode findet sich schon in Fragmenten Ionischer Logographie, namentlich bei Dionysius von Milet [1]); jedoch

1) [Von dem mythologischen Verfahren des alten Ionischen Logographen Hekatäos von Milet habe ich zu seinen Fragmenten in den Historicc. antiqq. fragg. p. 40 – 48. gehandelt; wo von seinen physicalischen Deutungen einiger Mythen, worin er sich aber nicht gleich bleibt, die Rede ist. Dass aber er, oder sein Landsmann, der zunächst nach ihm kommende Dionysios schon die Mythen auf *pragmatische* Weise behandelt habe, nehme ich jetzt zurück. Höchst wahrscheinlich ist es *Dionysios von Mytilene* mit dem Beinamen Skytobrachion im letzten Jahrhundert vor Chr. gewesen, derselbe, der des alten Lydischen Logographen Xanthos Geschichtswerk überarbeitet haben soll; und aus diesem späteren Dionysius hat der Sicilier Diodorus seine pragmatische Mythologie (die ich in der Histor. Kunst der Griechen p. 124 sqq. charakterisirt habe) entlehnt. Jene Irrung ist von den Grammatikern, und namentlich von Suidas (s. p. 1016. ed. Gaisf.) verschuldet, und von ihnen hatte sich Heyne (de fontib. Diodori p. LXVII. Bipont.) und ich selbst mich irre führen lassen (s. jetzt K. O. Müller, Prolegg. p. 95., Lobeck, Aglaoph. p. 990 sq. und Westermann, in Pauly's Real-Encyclop. II. p. 1089.). — Ueber des Ephorus und des Theopompus Mythologumena s.

erst der Vorgang jenes gelehrten Forschers äusserte eine bedeutende Wirkung, und übt noch seine Herrschaft in der historischen Bibliothek des Diodorus. Früher aber fand diese Methode selbst bei Philosophen Beifall. So machte bald nachher *Euhemerus* den auffallenden und späterhin von Plutarchus bestrittenen Versuch, durch eine vollständige Induction, auf eigenen gelehrten Reisen, den Satz zu erhärten, den er nachher in seiner ἱερὰ ἀναγραφή niederlegte, wie alle Götter nur Menschen gewesen, aber wegen ihrer Wohlthaten in Staatengründung und Gesetzgebung von den dankbaren Völkern vergöttert worden seyen. *Chrysippus*, jener grosse Lehrer der Stoa, ging einen andern Weg. Er hatte in dem ersten Theile seines Buches περὶ θεῶν φύσεως seine Mythik und speculative Theologie positiv vorgetragen, und im zweiten wagte er nun den exegetischen Versuch, die Poeten der Nation mit der reineren Gotteslehre auszusöhnen, indem er den anthropomorphistischen Dichtungen des Homerus, Hesiodus und Anderer, allegorisch umdeutend, einen würdigen Sinn unterlegte. Auch hierzu lagen schon in früheren Versuchen leise Anlässe, aber erst das Gewicht dieses grossen Meisters gewann dieser Methode zahlreiche Anhänger von allen Schulen, am allermeisten von der Stoischen.

Es ist wahr, der fortstrebende Menschengeist konnte in dem bunten Farbenschimmer des Griechischen Volksmythus keine Befriedigung finden, so wie nicht geleugnet werden kann, dass selbst in der von Homerus besungenen Sage sich hier und da Ueberreste alter symbolischer Priesterlehre, historisch gewendet, erhalten haben. Aber dieses nun herrschend gewordene Verkennen der durchaus nicht bedeutsamen Sinnlichkeit, der hellen Aeusserlichkeit und gedrungenen Plastik

Marx ad Ephori Fragg. p. 202. und meine Praefatio dazu p. XI sq.; über Euemerus vergl. oben im Allgem. Theil, Abschnitt VII. p. 105 sqq. 3ter Ausg.; endlich über Chrysippus, Cic. de N. D. I. 15. II. 24. II. 31. mit den Anmerkk. in meiner und Moser's Ausgabe p. 67 sq., p. 303. und p. 332 sq.]

des Homerischen Epos, war doch gar nicht im Geiste classischer Vorzeit, war doch eine schnöde Verachtung aller Gesetze gesunder Auslegung. Die gelehrten und besonnenen Kritiker in Alexandria vertheidigten männlich und nicht ohne Erfolg die Rechte diesern letztern. Sie, denen eigener Geist und stete Uebung einen so feinen Sinn für den Ton der Kunstart gegeben hatte, die einen gediegenen Geschmack so tüchtig bewährten, sie mussten auch über den Geist des Homerischen Mythus eine entscheidende Stimme haben. Aber im Allgemeinen und bleibend ward dadurch wenig geändert. Denn theils folgten die nachherigen Gelehrten diesem Richtwege nicht, theils gebot das Schicksal der Religionen selbst ein Anderes. Und den gewaltigen Strom der Zeit vermag kein Widerstreben aufzuhalten. Schon in der ersten Periode von Alexandria war es herrschender Ton gewesen, im Forschen und Darstellen auf das *Bedeutsame* hin zu arbeiten. In diesem Sinne hob man unter den alten Mythen der Griechischen Fabelwelt nur die mystischen aus, oder man deutete die rein epischen mystisch um. Man verweilte nachdenkend um das schweigende Symbol, und wendete sich forschend an die Hieroglyphik des nun vaterländischen Aegyptens.

§. 65.

Mit neuer Macht brach aber in der *Römischen* Periode, seit Verbreitung des Christenthums, in den gebildeten Geistern des Heidenthums das lange zurückgedrängte Urelement alter Religion hervor. Konnte doch in der Kaiserzeit der zu nüchterne Inhalt des nationalen Polytheismus selbst den gemeinen Römer nicht mehr befriedigen; häufte doch der seltsame, wunderliebende Hadrianus in der Stadt und auf seiner Villa die colossalen, räthselhaften Denkmäler Aegyptens zusammen, und beging er doch im Geheim fremde Gebräuche. Dieses allgemeine Streben regte sich nun auch edler in edleren Geistern. Die Philosophen und Denker, deren dieses Zeitalter viele hatte, bereicherten nun auch an ihrem Theile

die innere Welt, der sie einzig lebten, und erweiterten mächtig das Gebiet des Geistes. In der Mythologie namentlich sammelten sie nun sorgfältiger, was die Hellenische Religion an alten bedeutsamen Symbolen gerettet hatte. Vornehmlich aber merkten sie auf die Lehren des Morgenlandes, und verloren sich betrachtend in dem ungetrübteren Lichtstrahle alter Offenbarung. Nicht minder suchten sie die Zweige und Grundfäden reinerer Religion im Griechischen Mythus nachzuweisen, hervorzuheben und zu retten, und das Göttliche in ihm zu der in Orphischer Vorzeit behaupteten religiösen Würde zu erheben.

Denn jetzt, da das *Christenthum* sich der Welt bemächtigte, musste jegliches Mysterium offenbar werden, wenn die Religion der Heiden diesen Kampf bestehen sollte. Die Zeit war vorüber, wo ein mythenreicher Anthropomorphismus die bessere Ueberzeugung unter den Hellenen gefesselt hielt, oder ins Dunkel zurückdrängte. Vielmehr trat jetzt der Homerische Götterhimmel und jene sinnlich vollendete, plastische Beschränktheit in den Hintergrund, und die herrschende Mythologie suchte es der Christenlehre an mystischer Tiefe, an Innerlichkeit und Ueberschwenglichkeit zuvor zu thun. In diesem Sinne hat unter andern der Schüler des Ammonius Saccas, Plotinus, haben Porphyrius, Jamblichus, Proclus und Andere die Mythologie der Griechen betrachtet, wovon sich in den Schriften dieser Neuplatoniker zahlreiche Beweise finden. In diesem Geiste muss man auch in den Schriften des Julianus die häufig vorkommenden Deutungen der Hellenischen Mythen lesen, und in dieser Ueberzeugung suchte dieser grosse Kaiser, im Widerspruche gegen die Christenlehre, darzuthun, dass auch das Heidenthum sein Mysterium habe, und somit den höchsten Bedürfnissen des menschlichen Geistes genüge.

§. 66.

Ehe wir die nun folgenden Perioden andeuten, werfen wir einen kurzen Blick auf die Förderung und Bearbeitung

der Symbolik als Wissenschaft in den bisher betrachteten Zeitaltern. Von der verschiedenen Behandlung, welche die Mythik in den Schriften der Gelehrten erfahren hatte, ist bereits Einiges bemerkt worden, und über das Uebrige ist die nöthige literarische Nachweisung gegeben.

Schon die kurze Skizze der religiösen Institute des Alterthums kann uns zeigen, wie viele Anlässe und Gegenstände gelehrter Forschung der Grieche und Römer in der Religion seiner Väter fand. Und wie viele andere Gelegenheit war nicht den Alten zu sinnbildlichen und allegorischen Darstellungen gegeben. Es ist nicht nöthig, diess weiter auszuführen; schon die Erinnerung an die Schilde der Griechischen Helden vor Thebae, nach der Beschreibung des Aeschylus, und der des Trojanischen Krieges, nach Homerus, denen dann Diodorus und viele Andere bis auf Nonnus herab gefolgt sind, kann erläutern, was wir damit sagen wollen. Dazu kommen noch so viele andere Veranlassungen, die im öffentlichen und Privatleben der Griechen und Römer lagen, z. B. die so äusserst charakteristischen Hochzeitsgebräuche der letzteren. Mit Einem Worte: man kann ohne Uebertreibung sagen, dass die Liebe zum Symbolischen, auch bei weit vorgeschrittener Abstraction, ein herrschender Zug dieser Völker blieb, und alle Zweige ihres Thuns und Lebens umfasste.

Dem religiösen Glauben und Dienste der Hellenen und Barbaren forschte nun schon früh der Grieche nach. Auch war ja in Ionien die Historie hauptsächlich von den Tempeln ausgegangen, wie die Bruchstücke der ersten Versuche darin und das Werk des Vaters der Geschichte auf allen Blättern beweisen.

So hatte z. B. Charon von Lampsakus die Weihgeschenke in den Tempeln einer vorzüglichen Aufmerksamkeit gewürdigt, Hellanicus von Lesbos aber eine Schrift über die Priesterinnen der Juno zu Samos geschrieben. Besonders wichtig mochten des Letzteren Aegyptische Denkwürdigkeiten (*Ai-*

γυπτιακά) seyn, worin viel Symbolisches und Mythisches enthalten war [1]); und wenn auch die Schrift des Hecataeus von der Philosophie der Aegyptier den späteren Gelehrten dieses Namens zum Verfasser haben möchte [2]), so war doch der lebendige Forschungsgeist der regsamen Ionier, wie andere Spuren zeigen, vielfältig auch auf die Religion und Weisheit der fremden und einheimischen Vorzeit gerichtet. Liegt doch, wie bemerkt, das Geschichtswerk des Herodotus, dessen Mittelpunkt die Tempel und Orakel bilden, als ein überzeugendes Denkmal jener Bemühungen vor uns.

§. 67.

Doch mit dem täglich sich vermehrenden Vorrathe des historischen Stoffes, der besonders zu Alexanders des Grossen Zeit ins Unermessliche wuchs, mussten die Gebiete der Gelehrtheit schärfer abgesondert werden, und so immer mehr und mehr bis zu der Periode, die wir oben beschlossen haben. Besonders musste die eigentliche Staaten- und Regentengeschichte von solchen wissenschaftlichen und künstlerischen Forschungen geschieden werden. Zwar litt nicht ein jeder Gegenstand diese strenge Scheidung, wie denn z. B. noch unter dem zweiten Ptolemäer Manetho in seiner Geschichte der Aegyptischen Dynastien [3]) viele alte Priesterlehre und Sinnbildnerei berühren musste; jedoch werden seit Aristoteles nun schon viele eigene Schriften über diese und ähnliche Gegenstände genannt. Aus diesen vielen wollen wir jetzt einige, nach Classen geordnet, als Beispiele aufführen.

Zuvörderst war jener im Menschen wirksame Grundtrieb der alle religiösen Institute hervorbrachte, Gegenstand eigener

1) Photii Biblioth. Cod. CXXI.

2) Diogen. Laërt. Prooem. §. 10. 11. Vergl. Historicorr. antiquiss. Fragmm. p. 32.

3) S. unter andern Marsham Canon Chron. Aegypt. p. 2. [vergl. oben II. 1. Cap. 3. §. 1. p. 2 sq. 3ter Ausg.]

Betrachtungen geworden. Die Religiosität und jener fromme Sinn, der sich in Anhänglichkeit an die Religion der Väter und ähnlichen Zeichen äusserte, und unter den Hellenen am meisten den Athenern eigen war, ward von gelehrten Schriftstellern zum Gegenstande besonderer Werke gemacht. Eine Schrift dieses Inhalt hatte der berühmte Theophrastus geliefert [1]); und wenn auch sein eben so berühmter Zeitgenosse, Theopompus, diesen Gegenstand nicht eigens behandelt hatte, so waren doch in seinen Historien die Religionen und symbolischen Lehren der Vorzeit einer besonderen Aufmerksamkeit von ihm gewürdigt worden [2]). Auch wird der Gemahlin des Pythagoras, der älteren *Theano*, eine Schrift περὶ εὐσεβείας beigelegt, woraus *Stobaeus* Cod. CLXII. ein Fragment aufbehalten hat.

Ueber die *höchsten Gegenstände der Verehrung* hatten Mehrere geschrieben, und unter diesen einige der ersten Männer

1) Diogen. Laërt. lib. V. sect. 50. Sie war betitelt: περὶ εὐσεβείας.

2) Wenn nämlich der Scholiast zu Aristophan. Aves. 1354. den Θεόπομπος ἐν τῷ περὶ εὐσεβείας anführt, so ändert Ruhnkenius Θεόφραστος, weil des Letzteren Schrift dieses Inhalts bekannt ist, vom Ersteren aber Niemand ein solches Buch kennt, s. Histor. crit. Oratt. graecc. p. 87. Dionysius von Halicarnass (Epist. ad Pomp. p. 784. ed. Reisk.) gedenkt nun zwar bei Erwähnung des *Theopompus* der Erörterungen desselben περὶ εὐσεβείας, doch redet er dort offenbar von dessen Historien, welche einen Geist hoher Religiosität athmeten, wie unter andern, gelegentlich bemerkt, die schöne Stelle beweiset, die uns *Stobaeus* Sermon. p. 911. ed. Gesn. [XVI. p. 341. ed. Gaisf.] aufbehalten hat. Da nun späterhin auch des Theopompus Werke epitomirt wurden, so wäre es immer möglich, dass sich ein frommer Leser auch ein eigenes Excerpt, das er zu seinem Gebrauche περὶ εὐσεβείας überschrieb, daraus verfertigt hätte, das der angeführte Scholiast gemeint haben könnte. Doch die Verwechselung von Θεόφραστος und Θεόπομπος ist häufig, und dann vermisse ich auch sonstige Citate einer solchen Schrift des Letzteren. [Vergl. jetzt Theopompi Chii Fragmm. ed. Wichers p. 37. und p. 120 sq., der, ohne meine Anmerkung zu kennen, die Sache ebenfalls so ziemlich unentschieden lässt.]

Griechenlands. Vorerst Theophrastus selbst, von dem sowohl Commentarien über die *Göttlichen Dinge*, als auch drei Bücher von den *Göttern* angeführt werden. Eine Schrift ähnlichen Inhalts und Titels hatte der gelehrte Athener Apollodorus, derselbe, von welchem wir noch die verstümmelte mythologische Bibliothek besitzen, verfasst. In diesen Büchern *von den Göttern* hatte er den Ursprung des Gottesdienstes, die Feste und Heiligthümer, die dem religiösen Cultus eigenen Namen und Formeln, die verschiedensten Formen der Religion unter den Griechen und Barbaren, die Gottheiten und heiligen Gebräuche, und endlich die Geheimlehren umfasst, und von allem diesem etymologische und andere Deutungen versucht [1]). Doch es würde uns zu weit von unserm Zwecke entfernen, wenn wir alle Schriften dieses und verwandten Inhalts anführen wollten, die den gelehrten Forschern unter den Alten, und besonders dem Aristoteles [2]) und mehreren von der zahlreichen Classe seiner Schüler und Nachfolger, beigelegt werden.

Auch die einzelnen religiösen Aeusserungen und Anstalten hatten vielfältige specielle Untersuchungen veranlasst. So hatte man grössere Werke über die *Feste*, über die Panhel-

1) Von des Theophrastus Büchern περὶ θεῶν und der andern oben genannten Schrift handelt *Meursius* de Theophrasto p. 69. ed. Elzevir., wo auch die nöthigen Beweisstellen stehen. Die hohe Wichtigkeit dieser Schriften des Theophrastus können wir schon aus den inhaltsreichen Auszügen beurtheilen, die uns *Porphyrius* περὶ ἀποχ. ἐμψ. und *Eusebius* in der Praeparat. Evang. daraus mittheilen. Nur bleibt es zuweilen zweifelhaft, welcher von diesen Schriften jedes Excerpt angehört, s. *de Rhoer* ad Porphyr. de abstin. p. 137. Ueber Apollodorus s. dessen Fragmm. p. 387. ed. Heyn.

2) So werden z. B. einem Aristoteles θεολογούμενα zugeschrieben, Macrob. Sat. I. 18. Ob aber der *Stagirite* zu verstehen, bleibt ungewiss, cf. Fabric. B. gr. III. p. 394. ed. Harl. In derselben Bibliothek des Fabricius III. p. 458 sqq. liefert das Verzeichniss der Peripatetiker noch mehrere Anführungen von Schriften dieser und ähnlicher Art. Der gelehrte Römer *Varro* hatte die Theologie eingetheilt in die theologia *fabulosa, civilis* und *naturalis*, s. Augustin. de Civ. D. VI. 6 sq.

lenischen sowohl, als über die der einzelnen Stämme und Oerter. Schon der alte Hellanicus z. B. hatte von einem Dorischen Feste des Apollo Carneus und von den Siegern in diesen Festspielen gehandelt [1]); von den Siegern in den Dionysien hatte Aristoteles geschrieben. Derselbe hatte von den Hymnen an den Dionysien und Lenäen gehandelt, und seine Didascalien werden von den Alten oft angeführt. Diese und verwandte Gegenstände hatten viele Andere, und namentlich auch mehrere Peripatetiker, wie Theophrastus, Hieronymus, Aristoxenus und Dicäarchus, erläutert. Von Letzterem allein werden Bücher über die Dionysien, über die Panathenäen und über die Festfeier zu Olympia angeführt [2]).

§. 68.

Ein anderer religiöser Gegenstand, der früh die Aufmerksamkeit der Forscher reizte, waren die *Weihgeschenke* in den Tempeln und an andern heiligen Oertern. Auch darüber gab es allgemeine und besondere Schriften. So wird z. B. das Werk eines Menetor περὶ ἀναθημάτων angeführt [3]), und dem bekannten Polyhistor Polemo werden ähnliche Werke beigelegt; eines über die Burg zu Athen, ein anderes über die in Griechischen Städten befindlichen Inschriften, und ein drittes über die Weihgeschenke zu Lacedämon [4]). Dass man auch

1) Das Werk hiess Καρνεονῖκαι und war metrisch, conf. Hellanici Fragmm. p. 83 sq. ed. Sturz. [p. 86 sq. ed. alt. vergl. jetzt K. O. Müller, Dorier I. 60. 130. 355. II. 248. 317 sqq.].

2) Cf. *Jonsius* de scriptoribus histor. philos. I. p. 63. 99. 103., wo mehrere Schriftsteller dieser Art genannt werden, z. B. Musaeus von den *Isthmischen* Spielen u. A. Ueber die hierher gehörigen Schriften des Aristoxenus vergl. *Mahne* de Aristoxeno p. 130 sqq. [S. jetzt Dicaearchi Messenii quae supersunt ed. M. Fuhr, cap. VI. p. 70 sqq.]

3) Athen. XIII. p. 594. C.

4) Athen. XIII. p. 475. C. D. Vergl. Schweighäuser im Index p. 178. und Fragmm. Historicc. graecc. antiquiss. p. 128. [vergl. Polemonis Periegetae Fragmenta, collegit digessit notis auxit L. Preller Lips. 1838.

über die *Tempel* und übrigen *Heiligthümer* Griechenlands besonders eigene Schriften hatte, bedarf keiner besonderen Bemerkung. Vorzüglich wurden die *Orakel* des In- und Auslandes in grösseren und kleineren Werken beschrieben. So wird z. B. die Schrift eines Atheners Philemon über die mannichfaltigen Orakel genannt. Das zu Dodona aber und besonders das Delphische hatten vor allen den Blick der Geschichtschreiber auf sich gezogen, wie wir theils aus dem Herodotus, theils aus den Anführungen der Grammatiker sehen. So werden z. B. in Beziehung auf das Dodonäische Orakel ein Historiker Andron und ein Alexander von Pleuron, ingleichen Thrasybulus und Acestodorus genannt; und über das Orakel des Klarischen Apollo hatte Cornelius Labeo geschrieben [1]. Hierbei ist der Verlust eines Werkes des Porphyrius zu beklagen, welches besonders über die Grundsätze der priesterlichen Institute und über den Gehalt der alten Orakelweisheit lesenswerthe Nachrichten und Betrachtungen enthalten haben muss. Es ist dessen Schrift von der Philosophie aus Orakeln, die von den Alten ziemlich häufig angeführt wird [2]. Ein anderer Philosoph, Oenomaus, hatte über die Nichtigkeit der

p. 36 sqq. und verbinde damit überhaupt: Th. Panofka, Von einer Anzahl antiker Weihgeschenke und den Beziehungen ihrer Geber zu den Orten ihrer Bestimmung, Berlin 1840.]

1) Fabric. B. gr. I. 137. cf. *Heynii* Excurs. II. ad Iliad. XVI. Auch die Paroemiographen hatten hier Stoff zu Bemerkungen gefunden, wie z. B. *Demo* (so heisst er, nicht Menedemo, s. Dionysus I. p. 46.), der das Sprichwort vom Dodonäischen Becken erläutert hatte. [S. jetzt oben III. 1. Nachtrag 1. p. 185 sqq. 3ter Ausg.]

2) Aber oft unter corrupten Namen. Der wahre Titel hiess: *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, und die Kirchenväter (Euseb. Praep. Evang. III. 4. und öfter, Augustinus de Civ. D. X. 23. Theodoretus u. A.) gedenken ihrer oft, s. *Luc. Holstenius* de vita et scriptis Porphyrii cap. IX. p. 55. [Vergl. jetzt Porphyrii Fragmentum poëticum, an der edit. princ. der Epistola ad Marcellam, ed. Angel. Mai, Mediol. 1816. p. 59 sqq., aber mit der Epikrise Lobeck's, Aglaoph. p. 954., vergl. p. 98. und Neander, Allgemeine Gesch. der christl. Kirche I. p. 269.]

Orakel geschrieben. Auch die *Mantik*, im Allgemeinen, wie im Einzelnen, hatte ihre Erläuterer gefunden. Es ist bekannt, dass die Stoiker auf diese Mittel, sich mit der Gottheit in Verbindung zu setzen, sehr viel hielten, und es mögen daher in dieser Schule viele Schriften der Art erschienen seyn. Noch wird von dem berühmten Panätius ein Buch über die Mantik angeführt. Wenigstens ist es gewiss, dass er diese Untersuchung, und zwar skeptisch und gar nicht im Geiste des Stoischen Systems, berührt hatte [1]). Auch wird einer Schrift des Chrysippus περὶ χρησμῶν gedacht [2]), wie denn auch über die Traumdeutung und andere Arten der Mantik von den Anhängern dieser Secte Vieles geschrieben worden war. Selbst bis ins Speciellste war dieser Gegenstand von Schriftstellern erschöpft worden; wie wir denn das an den König Ptolemäus Philadelphus gerichtete Buch eines Melampus über die Wahrsagung aus den Vibrationen [3]), das Traumbuch des Artemidorus, das astrologische Gedicht des späteren Manetho und ähnliche Schriften noch jetzt besitzen.

§. 69.

Dass bei so ausgebreitetem Forschen auch die *Götterbilder* in jeder Beziehung, in historischer, künstlerischer und religiöser, in eigenen Schriften erläutert worden sind, braucht nicht ausdrücklich bemerkt zu werden. Die letztere Betrachtungsart ward vorzüglich von den Neuplatonikern beliebt, und Porphyrius erntete mit seiner Schrift περὶ ἀγαλμάτων hohen Ruhm ein. Selbst ein christlicher Gelehrter sagt davon:

1) Cic. de Divinat. I. 3. II. 42. cf. *van Lynden* de Panaetio p. 70 sqq. und 117. — Auch hatte der Stoiker *Antipater* von Tarsus von der Superstition in einer eigenen Schrift (περὶ δεισιδαιμονίας) gehandelt, wovon Athenaeus VIII. p. 346. C. das vierte Buch anführt. [Vergl. den Zusatz oben zu §. 58. nach dem Anfang.]

2) Cic. de Divinat. II. 65.

3) περὶ παλμῶν μαντική. cf. Fabric. B. gr. I. 116.

„man könne aus diesem Buche die Geheimnisse der Aegyptischen und Hellenischen Theologie kennen lernen“ [1]). Je begieriger ein solches Lob uns auf dessen Inhalt macht, desto willkommener ist die Erläuterung, die uns dieser kenntnissreiche Kirchenlehrer darüber ertheilt. Er hat ziemlich ausführliche Excerpte geliefert; und wir sehen daraus, dass Porphyrius die Götterbilder, mit ihren Abweichungen und Attributen, nach der im Hellenischen Cultus geheiligten Ordnung, und also von Zeus an der Reihe nach, betrachtet, und bei dieser Gelegenheit über das Wesen, die Gestalt, über die Attribute der Griechischen Gottheiten und über den Zusammenhang der heiligen Symbole der Griechen mit den Aegyptischen, ausführliche Untersuchungen angestellt hatte. Hier war ein weites Feld von Theologumenen eröffnet; und auf welche Art dieser gelehrte Philosoph es angebaut hatte, können wir sowohl aus den genannten Epitomen, als aus den Excerpten bei Stobäus schliessen [2]).

Schon einen engeren, mehr polemischen Standpunkt hatte *Jamblichus* in einer Schrift genommen, die denselben Titel führt. Es war ihm, wie es scheint, nicht sowohl darum zu thun gewesen, die Bahn seines Lehrers zu verfolgen, als um die Bestreitung des dem Bilderdienste gefährlich werdenden Christianismus. Zu diesem Urtheile veranlassen uns die Nachrichten des Photius von diesem Werke, nebst andern Winken bei den Alten [3]). Wir haben bereits oben [4]) eine Probe aus

1) Eusebius in Praepar. Evang. III. 7.

2) Man vergl. z. B. die Stellen in *Stobaei* Eclogis I. p. 46 sqq. ed. Heeren. cf. Euseb. Praep. Ev. p. 97 sqq. Doch auch bei der Schrift des Porphyrius περὶ ἀγαλμάτων ist die *apologetische* Absicht nicht zu verkennen. Ueber die Fragmente dieser wichtigen Schrift vergl. Valckenaer de Aristobulo Judaeo p. 83.

3) Photii Biblioth. Cod. CCXXV. und Suidas in Ἡρᾴισκος, conf. Gerh. Vossius bei Gale ad Jamblich. de Myster. p. 150.

4) S. §. 22. letzte Note u. §. 56. Cf. Jamblich. de Myster. Aegypt. sect. VII. cap. I. und Proclus in Platon. Polit. p. 372.

dieser Schrift, mit einer Aeusserung des Proclus über denselben Gegenstand, mitgetheilt, welche uns auf den Geist solcher Arbeiten schliessen lassen. Wenn sie einerseits wichtige Belege zur ältesten Religionsgeschichte und Symbolik lieferten, und manchen ins Dunkel gestellten Satz alter Lehre wieder ans Licht zogen, so ist doch auch nicht zu leugnen, dass das Bestreben ihrer Verfasser, die Würde und Bedeutsamkeit des Christenthums durch heidnische Religionssätze zu überbieten, kritische Vorsicht beim Gebrauche ihrer Nachrichten nothwendig macht.

§. 70.

Es werden auch verschiedentlich Schriften, mit dem bestimmten Titel *von den Symbolen*, angeführt. Wir geben einige Beispiele. Nach der Aeusserung eines alten Schriftstellers [1]) müssen zwei Werke der Art zu einem grossen Ansehen gelangt seyn. Ihre Verfasser hiessen *Melampus* und *Polles*. Dass der Erstere eine und dieselbe Person mit dem oben genannten Melampus ist, sehen wir aus der Zueignung der angeführten Schrift an den König Ptolemäus, wo er ausdrücklich sagt, er habe auch über die Symbole geschrieben. Der zweite war aus Aegae in Kleinasien gebürtig, und hatte zwei Bücher Symbolica nach alphabetischer Ordnung ebenfalls in Griechischer Sprache geschrieben. Je berühmter zwei alte Griechische Seher dieses und verwandten Namens waren, desto leichter war die Verwechselung dieser Schriftsteller mit letzteren möglich; und so sehen wir denn den jüngeren Melampus mit jenem alten Wahrsager dieses Namens, so wie den Polles mit dem Seher Polyïdus, verwechselt [2]). Wie ausgebreitet auch diese Gattung der gelehrten Forschung war,

1) Bei *Suidas* in *Μελάμπους*.

2) *Suidas* in *Μελάμπους*, in *Πολλής* und in *Οἰωνιστικήν*. Cicero de Legg. II. 13. und daselbst Davis. [Vergl. Symbolik III. p. 162. 2ter Ausg. und jetzt Eckermann, Melampus und sein Geschlecht I. §. 11. p. 38. und IV. 1. p. 137 sq.]

und wie sehr auch sie ins Einzelne ging, können wir aus mehreren Spuren bei den Alten schliessen. Besonders scheint sich auch der gediegene Fleiss der Alexandrinischen und der in ihre Fussstapfen tretenden Forscher dieses Zweiges der Alterthumskunde bemächtigt zu haben. So lesen wir bemerkenswerthe Stellen des Grammatikers Didymus hier und da angeführt, und von Dionysius, mit dem Beinamen der Thracier, wird gar eine eigene Schrift über die symbolische Erklärung des Rades angeführt [1]).

Wir haben schon oben bemerkt, dass die alten Religionsinstitute, Priesterlehren und Denkmale von *Aegypten* die Wissbegierde der Griechen immer beschäftigt hatten, und vorzüglich seit der Gründung jenes Gelehrtenvereins in Alexandria. Je geheimnissvoller und lückenhafter die damals noch vorhandenen Reste Altägyptischer Religion waren, desto mehr Stoff war dem Nachdenken gegeben. Schon die blosse Hieroglyphik, wie sehr reizte sie nicht den Untersuchungsgeist. Und Hieroglyphica werden mehrere genannt, wie z. B. die von Chäremon zu Nero's Zeit, von einem Paläphatus u. A. [2]); und noch haben wir unter dem Namen des Horapollo eine kleine Schrift dieses Namens und Inhalts. Auch andere religiöse Erscheinungen dieses merkwürdigen Volkes hatten ihre Erklärer gefunden. So hatte ein gewisser Nicomachus eine Schrift von mehreren Büchern über die Feste der Aegyptier geschrieben, woraus uns die Alten bemerkenswerthe Stellen aufbehalten haben [3]). Andere hatten sich dabei, wie es scheint, einen weiteren Plan vorgesetzt, wie denn z. B. ein Alexan-

1) Bei Clemens von Alexandria, in der bemerkenswerthen Stelle Stromat. lib. V. cap. 8. p. 672. Potter: *ἐν τῷ περὶ τῆς ἐμφάσεως τοῦ περὶ τῶν τροχίσκων συμβόλου.* Ueber diesen Dionysius cf. Meursius ad Helladii Chrestom. p. 33.

2) *Suidas* in *Παλαιφατ.* *G. Vossius* de historicis graecc. lib. II. cap. I. p. m. 164.

3) Z. B. Athenaeus lib. XI. cap. 55. p. 478. A. Dionysus I. p. 25 sqq. Joh. Lydus de mensibus p. 53. 92. [p. 138. und p. 220. ed. Röther.]

drinischer Philosoph, Asclepiades, nicht blos Hymnen auf die Aegyptischen Götter gedichtet, sondern auch den Zusammenhang aller Religionen erklärt hatte [1]).

§. 71.

Auch auf die *ältere Lehrart der Griechen*, worin man eine Befolgung der Aegyptischen Weise bemerkte, richtete man nun seine Aufmerksamkeit, besonders auf die der *Pythagoreer*. Ueber die *Symbola* dieser Schule hatten die gelehrtesten Männer eigene Werke geschrieben; Aristoteles selbst, sodann Androcydes, Alexander Polyhistor und ein jüngerer Anaximander [2]). Ingleichen legte man der Theano und dem Aristoxenus, der in andern Schriften das Leben des Pythagoras und die Schicksale seiner Gesellschaft ausführlich erzählt hatte, Pythagoreische Apophthegmen bei [3]). Eben so wurden auch die esoterischen Sätze einiger anderer grossen Lehrer der Philosophie in eigenen Schriften erörtert. Z. B. die Geheimnisse des Plato hatte Numenius in einem besonderen Werke untersucht [4]). Früher hatte Pythagoras von Zacynthus dasselbe Thema nach einem umfassenderen Plane abgehandelt, und über die Geheim-

1) Photii Bibl. Cod. CCXLII. Suidas in *Ἡραΐσκ*.

2) Fabric. Bibl. gr. I. p. 788 sqq. Ueber den letzten, dem Suidas eine *ἐξήγησις συμβόλων Πυθαγορείων* beilegt, vergl. *Jonsius* de scriptor. hist. philos. p. 40.

3) Ueber ihn s. *Meiners* Geschichte der Wissenschaften I. p. 495., aber mit *Wyttenbachs* Berichtigungen in der Biblioth. crit. VIII. p. 111 sq. (so wie auch über die andern von Meiners beurtheilten Schriftsteller). Der Titel der zuletzt genannten Schrift wird in einem Florentiner Mscr. so angeführt: *ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικοῦ (Πυθαγορικῶν) ἀποφάσεων*, s. ibid. cf. *Mahne* de Aristoxeno p. 96., wo auch vom Inhalte dieser und der übrigen hierher gehörigen Schriften dieses Philosophen gehandelt wird.

4) *τὰ παρὰ Πλάτωνι ἀπόῤῥητα*, wovon uns Eusebius Praepar. Evang. XIII. 4. ein Excerpt liefert; s. *Jonsius* lib. III. cap. 10. p. 58.

lehren der Philosophie [1]) geschrieben. Späterhin erläuterte der gelehrte Porphyrius in einem ähnlichen Werke denselben Gegenstand [2]). Wie viel theologischen Inhalt schon die Platonischen Schriften dem Forschungsgeiste lieferten, zeigen uns die noch vorhandenen Werke der Neuplatonischen Schule. Ich erinnere hier nur an die verschiedenen Götterordnungen, welche, nach ihrer Darstellung, Plato angenommen hatte [3]). Insbesondere gaben auch die in den Schriften dieses Philosophen eingewebten *Mythen* Stoff zu Untersuchungen; und man bestimmte nach philosophischen Principien den verhältnissmässigen Werth des gesammten Hellenischen Mythenvorraths, je nachdem man ihn mit dem Geiste der Speculation mehr oder weniger verträglich, oder an theologischer Bedeutung mehr oder weniger reich zu finden glaubte. Wir begnügen uns hier einige charakteristische Stellen dieser Art nachzuweisen. So erklärt sich z. B. Jamblichus über mehrere Züge der Göttergeschichte und über das Verhältniss ihrer Form zur inneren Bedeutung, und Proclus, der in seinen Schriften mehrmals über die Göttermythen spricht, macht einen bestimmten Unterschied zwischen den Mythen der Weisen und den gemeinen Sagen [4]).

Diese Andeutungen machen keinen Anspruch auf den Namen einer Literargeschichte der alten Symbolik. Sie sollten nur Erinnerung seyn an den grossen Umfang, den auch diese Wissenschaft unter den Griechen erhielt. Daher haben

1) *Τὰ ἀπόῤῥητα τῆς φιλοσοφίας*, s. Diogen. Laërt. VIII. §. 46. ibique Menage.

2) Eunapius in vita Porphyr. [p. 9. ed. Boissonad.]

3) Cf. Cudworth Systema intellect. p. 273. ibiq. Mosheim.

4) S. z. B. Jamblich. de myster. Aegypt. sect. I. cap. XI. p. 21 sqq. ed. Gale. coll. Proclus in Platon. Polit. p. 406 sqq. und in Platon. Tim. p. 39. In der letzten Stelle sagt er: *οἱ μὲν γὰρ τῶν σοφῶν μῦθοι περὶ αἰδίων εἰσὶ πραγμάτων, οἱ δὲ τῶν παίδων περὶ ἐγχρόνων καὶ σμικρῶν· καὶ οἱ μὲν νοερὰν ἔχουσι τὴν ἀποκεκρυμμένην ἀλήθειαν, οἱ δὲ χαμαιπετῆ καὶ οὐδὲν ὑψηλὸν ἐνδεικνυμένην.*

wir auch absichtlich mehr auf das in diesem Fache Verlorene hingewiesen, als auf das, was wir noch besitzen. Denn der Anfang dieser Schrift hat es bereits bewiesen, noch mehr aber der Verfolg gezeigt, welche Hülfe uns die noch vorhandenen Schriftsteller der Alten leisten, von den älteren Dichtern, von Herodotus und den älteren Logographen an bis auf die späteren Forscher herab, worunter schon allein die Schriften des Apollodorus, Diodorus, Pausanias und Plutarchus einen grossen Vorrath von Nachrichten liefern.

§. 72.

Die nun folgenden christlichen Jahrhunderte liegen eigentlich ausser unserm Wege. Wir beschränken uns daher hier noch mehr, als im Bisherigen, und geben blos einige Hauptdata zu einer hier nicht beabsichtigten weiteren Ausfuhrung. Zuerst ist es bekannt, dass die christliche Religion früh, und auch fortdauernd, nachdem sie herrschend geworden, gar Vieles aus dem Heidenthume herüber nahm. Daran ist bereits oben (§. 23.) erinnert worden. Je heftiger bisher der Streit mit dem Heidenthume gewesen war, desto mannichfaltiger ward jetzt oft die Vermischung mit ihm. Wie weit erstreckte sich nicht oft jene wunderliche Verschmelzung christlichen Glaubens mit heidnischem Mythus, und heidnischer Symbole mit den heiligen Personen und Zeichen des Christenthums. Doch wurden die Charaktere der Patriarchen und der Apostel, und besonders Christus selbst und Maria, mit der ganzen heiligen Familie, zu einem eigenen Kreise von symbolischer Kunstdarstellung schon früh ausgebildet. Die verschiedenen Perioden dieser christlichen Sculptur und Malerei bis auf die Vollendung derselben im neueren Italien haben bekanntlich schon verschiedene Untersuchungen veranlasst, und sind neuerlich, besonders in ihrem Ursprunge, nach vorhandenen Denkmalen genauer betrachtet worden. Die Bemühungen der Deutschen Malerei in Darstellung christlicher Religionsideale werden künftig besser gewürdigt werden können, nachdem

einmal auf die Ueberbleibsel dieser Art aus der Vor-Dürerischen Periode die Aufmerksamkeit der Kenner gelenkt worden ist. An den allegorischen Charakter, den die Gothische Baukunst, besonders im Kirchlichen, angenommen und ausgebildet hatte, ist bereits oben erinnert worden. Auch würde es uns zu weit von unserem Ziele entfernen, wenn wir alle die Förderungen nachweisen wollten, welche die religiösen Institute des Mittelalters der Kunst und vorzüglich der *Architektur* und der Malerei gewährten, obgleich auch die Sculptur, theils in Verbindung mit der Baukunst, theils für sich, ihre Unterstützung fand. In Kirchen und Coemeterien war ein grosses Feld für Bildwerke geöffnet [1]). Auch die *Siegelringe* gaben jetzt noch viele Gelegenheit zum Sinnbildlichen und Allegorischen. Wie ausgebreitet dieser Gebrauch im Alterthume gewesen, ist bekannt, und wir dürfen nur an die Sagen von den Siegelringen des Minos, der Helena, des Ulysses, des Polycrates (über welchen letzteren Lessing [2]) so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn verschwendet hat) und an die Nachrichten von denen des Xerxes, Sylla, Julius Cäsar, des Kaisers Augustus und vieler Andern, erinnern, um diesen weiten Kreis der Allegorie zu bezeichnen. Dieser Sitte huldigten nun auch die Christen, aber freilich oft mit Vernachlässigung der alten reinen Formen, und gewöhnlich mehr auf das Bedeutsame bedacht, als auf das Schöne. Oft wollten

1) Das *Museum Italicum* von *Mabillon*, *Millins* Voyage dans les Départemens du midi de la France enthalten charakteristische Beispiele und Abbildungen dieser Art, ingleichen die Lucerne Sepolcrali von Bellori und Bartoli. Arringhi in der Roma subterranea; Boldetti sopra i cimeteri de' i SS. martiri. Vorzüglich gewähren uns jetzt die allgemeinern Werke von *d'Agincourt* und *Cicognara* einen anschaulichen Ueberblick der Kunstperioden aller christlichen Jahrhunderte.

2) In den antiquarischen Briefen I. 22. Vergl. über diesen und andere Siegelringe *Facius* Miscellen zur Geschichte de Cultur und Kunst pag. 59 sqq. [S. jetzt meine Schrift Zur Gemmenkunde pag. 3 sqq. pag. 132 sqq.]

sie auch wohl blos ein Zeichen haben, zum gegenseitigen Erkennen oder zum Trost in bedrängten Lagen. Dahin gehören vielleicht die von Tertullianus erwähnten pisciculi Christianorum, die auf Grabsteinen und Siegelringen vorkommen [1]. Solche Allegorien sind jenen Abkürzungen und *Siglen* sehr verwandt, dergleichen die Sammler der Inschriften, Gruterus, Reinesius u. A., von heidnischen und christlichen Denkmalen entlehnt haben, wozu, um hier nur an die christlichen zu erinnern, z. B. jenes *Θκ* für *Θεοτόκος*, *Xω* für *Χριστῷ*, *Φιλοχυ* für *Φιλοχρίστου* und viele andere, nebst dem so häufig vorkommenden Monogramm von *Christus* selbst, gehören [2]. In diese Periode der späteren Symbolik gehören auch jene Vorstellungen, die man gewöhnlich *Panthei* nennt, weil die Figur Einer Gottheit zur Trägerin des Bedeutendsten gemacht wurde, das allen übrigen zukam, indem die Attribute von vielen andern Gottheiten einer einzigen beigelegt wurden. Auch davon enthalten die Kunstsammlungen manche Beispiele. Hier muss auch der sogenannten *Abraxas* mit Einem Worte gedacht werden. Sie galten lange für alt-Aegyptische Werke, bis eine begründetere Forschung entdeckte, dass es Erfindungen der Gnostiker und Basilidianer sind, wodurch die Mitglieder dieser Secten sich gegenseitig zu erkennen gaben.

1) Bekanntlich eine blosse Namenallegorie aus den Anfangsbuchstaben der Worte Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ, woraus man Ἰχθῦς zusammensetzte. Künstlerisch betrachtet ist diese Allegorie ganz verwerflich, wie auch *Meyer* zu Winckelmanns Allegorie p. 723. richtig bemerkt. Aber sie bleibt für die damalige Denkart sehr charakteristisch, und in dieser Beziehung haben wir, unserm Zwecke gemäss, der auf den Ueberblick der verschiedensten allegorischen und symbolischen Formen gerichtet ist, einen Siegelring dieser Art unten abbilden lassen, und dabei Münters Abhandlung erwähnt. S. das *Verzeichniss der Kupfertafeln* 2ter Ausg.

2) Für die Griechischen Denkmale liefert *Maffei* Siglae Graecorum lapidariae, Verona 1746. viele Beispiele. Die obigen sind aus ihm genommen; s. S. 55. 75.

Bekanntlich ist diese Classe von Allegorien sehr gross. Montfaucon hat eine ganze Reihe von Abbildungen gegeben [1]).

§. 73.

So war also die Religion fortdauernd und in jeder Beziehung förderlich für Symbolik und Allegorie. Aber auch im bürgerlichen Leben blüheten beide fort. Zuerst das Ritterthum, im Dienste der Religion, und auch übrigens, wie viele Gelegenheiten lieferte es nicht zu sinnbildlichen Darstellungen. Die Wahl des Waffenschmucks hatte ja fast immer eine solche Bedeutung.

Jene Pilgerfahrten und die durch sie zum Theil veranlassten Kreuzzüge waren ausserordentlich fruchtbar an Erfindungen dieser Art. Es ist hier nicht der Ort, den vielfältigen

1) Antiquité expliq. Tom. II. 2. pl. 144 sq. Wir haben auch von dieser Art eine Vorstellung von einer Gemme beifügen lassen [in den Tafeln zur 2ten Ausg.], deren Abdruck uns der mit der Geschichte der Kunst und der christlichen Kirche so vertraute Herr Bischof *Münter* mitgetheilt hat. — Erläuterungen und Litteraturnotizen über diese ganze Classe gibt *Gruber* im Wörterbuch zum Behuf der Aesthetik, unter diesem Worte. [Vergl. Ersch u. Gruber, Allgem. Encyclop. unter *Abraxas.*] Wer die verschiedenen Meinungen älterer und neuerer Gelehrten über diese Amphibien der Bildnerei vollständig kennen lernen will, muss besonders Jablonski's gehaltvolle Commentation über die Bedeutung dieses Namens, der auch Abrasax geschrieben wird, nachlesen in Dessen Opuscull. Vol. IV. p. 80 sqq. Bekanntlich wurde oft Christus als Sonne der Gerechtigkeit mit diesen Chiffern bezeichnet. Alle Gemmensammlungen, besonders die von Ficoroni und Galeotti, von Wilde, von Tassie und viele andere, liefern eine Menge Beispiele dieser sonderbaren Gebilde, die man natürlich wieder in mehrere Unterabtheilungen bringen kann; wie denn neuerlich Bellermann in seiner dahin gehörigen Abhandlung zwischen Abraxas und Abraxoiden unterscheidet. Dass übrigens der erste Anlass zu den Pantheen und Abraxas von den alt-Aegyptischen, alt-Persischen und andern Sculpturen genommen worden, davon kann sich anjetzt Jeder leicht sinnlich überzeugen. [Man vergl. jetzt unter Anderm II. 1. p. 318—323. zu den Bildern nr. 21—24. 3ter Ausg.]

Gebrauch zu betrachten, den man von dem vornehmsten Zeichen des Christenthums, von dem Kreuze, besonders seit Constantin des Grossen Zeit bis in die spätere Periode, machte [1]). Das mit dem Kreuze bezeichnete Pilgerhemd, die Pilgerschärpe, die Pilgertasche und der Stab waren lauter redende Zeichen von der Absicht und dem Geiste jener häufigen Wallfahrten nach den heiligen Oertern; und der Palmzweig, durch priesterliche Hand auf dem Altar der Kirche des Vaterlandes aufgesteckt, war das Zeichen ihrer glücklichen Beendigung [2]). Die Heereszüge nach dem heiligen Lande, von Königen und Fürsten oft mit Prunk unternommen, waren natürlich noch ergiebiger für die Sinnbildnerei, so wie eine grosse Menge von Sagen daraus hervorging.

Hierher gehört auch die Entstehung und der Gebrauch der allegorischen Zeichen bei allen ritterlichen Instituten der mittleren Zeit, der Einfluss der Turniere darauf, das Lehenwesen mit seinen Formen, und die Einführung und die Wichtigkeit der Reichsinsignien. Von dem Werthe, den man im Mittelalter oft auf solche Zeichen setzte, lassen sich aus den Geschichtschreibern dieser Periode viele Beispiele sammeln [3]). Auch späterhin blieb man noch dieser Liebe zum Allegorischen zugethan, ja mit dem sechszehnten Jahrhundert schien sie wieder neu aufzuleben. Die grössesten Fürsten dieser Zeit wählten sich oft solche redende Zeichen neben den gewöhnlichen Insignien ihrer Würde, und gewöhnlich mit bedeutenden Inschriften. So hatte z. B. [4]) Carl der Fünfte die zwei

1) Worüber *Lipsius* und Andere gelehrte Untersuchungen angestellt haben.

2) Die Belege gibt *Wilken* in der Geschichte der Kreuzzüge I. p. 4. [und Michaud, Histoire des Croisades I. p. 53.]

3) Eins dieser Art liefert *Wilken* im Handbuch der deutschen Historie I. 197. aus Dithmar.

4) S. die Einleitung von *Alciati* Emblemata p. 8 sq. ed. Plantin., wo mehrere Beispiele angeführt sind. Die neueren Bereicherungen unse-

Säulen des Hercules, mit der Beischrift: Ulterius; die Königin Margaretha von Navarra die Sonnenblume; Catharina von Medicis den Regenbogen, und der berühmte Lorenzo de' Medici drei Federn, weiss, grün und roth, mit Anspielung auf Treue, Hoffnung und Liebe. Mochten auch nur wenige dieser Sinnbilder von Seiten der Erfindung Lob verdienen, so waren sie doch oft charakteristische Zeichen von der Denkart ihrer Besitzer. Es war damals noch nicht gewöhnlich, in solchen Fällen die sichersten Führer, die Alten, zu befragen; wenigstens wurden ihre Kunstwerke noch nicht in dieser Absicht betrachtet.

In derselben Periode nahm die Allegorie unter den Deutschen, nach dem Ernste ihres Nationalcharakters, eine mehr ethische Richtung. Mit den Fortschritten der Reformation musste das Symbolische als Ausdruck der Religionsgeheimnisse mehr und mehr verschwinden; und wenn um dieselbe Zeit Raphael in Darstellung heiliger Personen und Begebenheiten die höchste Stufe der Kunstsymbolik erreichte, und Albrecht Dürer in seinen Gemälden und übrigen Arbeiten durch sinnvolle Allegorie das Religiöse andeutete, wie unter andern auch die vor mehreren Jahren erschienenen christlich-mythologischen Handzeichnungen dieses Meisters beweisen, so war der Sinn der Deutschen, besonders derer, die die Reformation begünstigten, auf Staats- und Sittenverbesserung gerichtet. Die alte Liebe zum Anschaulichen äusserte sich daher in sinnbildlichen Darstellungen moralischer und politischer Art. Musste die Allegorie doch oft jetzt selbst die neuerkannte Wahrheit versinnlichen.

Ein grosser Schriftsteller unserer Nation, der, nach seinem umfassenden Geiste, auch diese Aeusserung Deutscher Kraft nicht kindisch und unmündig findet, sondern würdig und betrachtungswerth, nimmt von der damaligen Allgemein-

rer Literatur von dieser Seite sind zu allgemein bekannt, als dass es nöthig wäre, an das Einzelne zu erinnern.

heit jener Darstellungsweise Veranlassung, jenes Zeitalter der Reformation das *emblematische* zu nennen, und gibt darüber beherzigenswerthe Winke [1]). In der That haben auch die grössesten Männer, die in Besonnenheit und reiner Geistigkeit des Denkens ihres Gleichen suchen, dieser naiven Sitte des Alterthums gerne gehuldigt. Selbst Leibnitz gehört in diese Classe. Wir habe eine seiner Abhandlungen vor uns liegen, auf deren Titel er durch ein sogenanntes Sinnbild den schwierigen Inhalt anschaulich zu machen und zu erläutern suchte.

Die eigentliche *Zeichenallegorie* ist allmählig immer mehr verschwunden, auf Münzen sowohl als auf Siegelringen; woran, was die Siegel betrifft, die Einführung der Wappen grossen Antheil gehabt haben mag, da die sogenannten redenden Wappen weniger galten, als die andern [2]). Dagegen ist man auch wieder mehr zum Alterthume zurückgekehrt, seitdem besonders Caylus in Frankreich, und unter den Deutschen Winckelmann, Lessing und Göthe, in ihren Schriften auf den Werth antiker Formen und auf die Einfalt und Reinheit der sie beseelenden Gedanken aufmerksam gemacht haben. Das Glück der Herculanischen Entdeckungen, die Auffindung so vieler Vasen und die Vervielfaltigung von Nachbildungen aller Art haben zugleich einen schönen Vorrath von Bildern geliefert, die zur Läuterung des Symbolischen beitragen mussten.

§. 74.

Dass nun auch die *Schriftsteller* seit Wiederherstellung der Wissenschaften an ihrem Theil die Allegorie in eigenen Buchern zu bearbeiten suchten, wird man unter den bemerkten Umstanden erwarten. Aber an den Meisten in dieser Art ist mehr der Wille zu loben, als die Ausführung. So wie

1) *Herder* in den zerstreuten Blättern, fünfte Sammlung p. 243. neueste Ausgabe.

2) Meyer zu Winckelmann's Allegorie p. 750 sqq.

man bei der Wahl allegorischer Darstellungen lieber seinen eigenen Gedanken folgte, als dass man auf die Ueberreste des Alterthums und ihre Beschreibungen bei den Alten selbst gesehen hätte: eben so folgte man in der Theorie gerade am wenigsten den einfachen Grundsätzen der Griechen. Ein recht auffallendes Beispiel liefern hier die zum Theil höchst lächerlichen Versuche, die theils früher, theils noch am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, gemacht wurden, die bildlichen Vorstellungen auf den zwei bekannten in Jütland gefundenen goldenen Hörnern zu erklären, und wovon der neueste gelehrte Erklärer derselben, *Müller*, in seiner inhaltsreichen antiquarischen Untersuchung S. 6 sqq. der deutschen Uebersetzung, kritische Nachricht gibt. Am öftersten waren es noch lateinische Poeten, die zu Rathe gezogen wurden. Einzelne Ausnahmen gab es natürlich auch hier; und Einer und der Andere umfasste einen weiteren Kreis Griechischer Schriftsteller. Aber im Ganzen gilt das, was Winckelmann im ersten Capitel seines Versuchs einer Allegorie bemerkt, im vollsten Sinne. Derselbe Gelehrte hat dort über die drei gelesensten Schriftsteller dieser Art, Pierius Valerianus, Cäsar Ripa und Boudard, ein strenges Urtheil gefällt, besonders über die beiden letzten. Jedoch nach eigener näherer Ansicht dieser Werke müssen wir es für durchaus gerecht erkennen. Ripa hatte, eben als ob kein alter Schriftsteller in der Welt wäre, seinen Stoff aus neueren genommen, woran das zunächst auf die Wiederherstellung der Wissenschaften folgende Zeitalter sehr reich war. Unter ihnen zeichnete sich der um die Epigraphik sehr verdiente Italienische Humanist Alciatus aus; und wenn er, vertrauter mit den Alten, als die meisten Uebrigen, öfter an sie erinnerte und nicht so häufig fehlgriff, als Andere, so zeigen die vielen Ausgaben seiner Emblemata, deren wir selbst mehrere vor uns haben, dass sein Zeitalter für diese Belehrungen auch empfänglich war. Andere verfolgten nun diese Bahn mit ungleichem Berufe und Gelingen, und es wäre eine grosse Zahl von Schriften zu nennen, wenn

Vollständigkeit der Litteratur hier unsere Absicht seyn könnte, selbst von Schriftstellern, die durch andere Verdienste mehr oder weniger auszuzeichnen sind, wie Hadriani Junii Emblemata, Lugd. Batav. 1585. Sambuci Emblemata, Lugd. Batav. 1584. Laurentii Pignorii Symbolicae Epistolae, Patavii 1629. Nicolai Caussini Electorum, Symbolorum et Parabolarum Syntagma, Paris 1618. und dessen Polyhistor Symbolicus, Coloniae 1631; ingleichen Heraei Inscriptiones et Symbola, Norimbergae 1721. und die Emblemes nouveaux, Francofurti 1617. Hierzu kommen noch in neuerer Zeit die fünf Abhandlungen des verdienten *Purmann* de Symbolorum studio, Francofurti ad Moenum 1771—73., worin bereits ein Anfang gemacht ist, die damaligen Entdeckungen und Schriften im Gebiete der alten Kunst zu benutzen, wenn auch in der Theorie selbst mehr die Grundsätze der Neueren, als die der Alten, befolgt sind.

Ausserdem gibt es eine beträchtliche Anzahl von Schriften, deren Zweck praktische Anleitung für Künstler ist, wie z. B. die Sinnbild-Kunst und das Sinnbilder-Cabinet, Nürnberg 1733., so wie das Ikonologische Wörterbuch, Gotha 1759. Der unrichtige Standpunkt, von welchem diese Anleitungen mehrentheils ausgingen, erzeugten bekanntlich in *Johannes Winckelmann* den Vorsatz, diese so oft irre leitenden Führer durch ein eigenes praktisches Werk entbehrlich zu machen. Wie viel der grosse Mann in seinem Versuche einer Allegorie geleistet hat, ist gleichfalls bekannt, wenn auch andrerseits diese Schrift unter seinen übrigen die niedrigste Stelle einnehmen möchte. Er eilte zu geschwind zu den Beispielen fort, ohne an die allgemeinen Begriffe zu erinnern, die schon im classischen Alterthume mit der Symbolik, besonders in religiösem Sinne, verbunden waren. Aber gleichwohl bleibt ihm auch hier das Verdienst, unter den Deutschen zuerst wieder an die Vorbilder des Alterthums wirksam und

vorurtheilsfrei erinnert, und die Schritte der Künstler von falschen Wegen abgelenkt zu haben [1]).

So viel im Allgemeinen. Wollten wir auch das Einzelne berühren, so gäbe diess Stoff zu einer weitläuftigen Erörterung. Eben dadurch verdiente jenes Zeitalter der wiedererweckten Litteratur den Namen des emblematischen, dass es in Staat und Haus, so wie in den kirchlichen Verhältnissen, allegorisch Alles umfasste, was nur irgend einer solchen Darstellung fähig schien. Daher denn auch jene Sammlungen, um nur an Einiges zu erinnern, wie Jul. Wilhelm Zincgrefii (aus Heidelberg) emblemata ethico-politica, Heidelbergae 1666. (von demselben haben wir auch die lesenswerthe Schrift: *Der Teutschen scharpfsinnige kluge Sprüch*, Apophthegmata genannt, Strassburg 1628. und öfter aufgelegt), oder Vaenii Emblemata amoris Divini, Antverp. 1650., ingleichen dessen Emblemata Horatiana, Antverp. 1607. Ein gutes Vorurtheil nicht gemeiner Belesenheit in den Griechischen und Römischen Schriftstellern erweckt auch die Schrift des Joh. Heinrich Ursinus aus Speyer, Sylva Theologiae Symbolicae betitelt, Norimbergae 1765., worin zweihundert Bibelsprüche durch Sinnbilder aus dem ganzen Kreise des Alterthums erläutert sind. Ist uns auch die Idee einer solchen Verbindung des Heidnischen mit dem Christlichen fremder geworden, so erfreuet dieses Buch doch durch manchen feinen Gedanken und durch vertraute Bekanntschaft mit dem Besten aus der alten classischen Welt. Dieses Sinnreiche in den Darstellungen begegnet uns auch zuweilen da, wo Erfindung und Kunst gar nicht an die Alten erinnern. Wir haben dabei bestimmte Beispiele vor Augen, dergleichen einen Jeden manchmal wohl noch lieblich ansprechen. Man vergleiche unter andern nur v. Eckharts

1) Mehrere Nachweisungen von Schriften über Allegorie und Sinnbildnerei, besonders aus neueren Zeiten, gibt *v. Blankenburg* zu Sulzers Theorie der schönen Künste I. Th. p. 109 sqq. und IV. Th. p. 388 sqq. neueste Ausg.

Erklärung eines alten Kleinodienkästleins aus dem Ebnerischen Cabinete zu Nürnberg, Nürnberg 1725. Doch, wie bemerkt, hier eröffnet sich für den Liebhaber des vaterländischen Alterthums ein unabsehbares Feld.

§. 75.

Noch müssen wir mit Wenigem der *Mythik* gedenken, beides, sowohl in Absicht ihres Stoffes, als ihrer Behandlung, seit jener grossen Völkerwanderung. Der mythische Vorrath war seit jener Begebenheit und seit der Herrschaft des Christenthums im Occident ausserordentlich verändert worden. Ein grosser Theil der alten heidnischen Sagen verschwand aus dem Gedächtniss, je mehr das Studium der alten Schriftsteller vernachlässigt wurde. Dafür erhielt sich Manches im Andenken des Volkes, das theils früher, auf uns nicht ganz bekannten Wegen, schon in die Stammsitze der das Römische Reich erobernden Nationen vorgedrungen, theils hier in ihren neuen Wohnungen von den südlichen und westlichen Völkern aus der Griechischen und Römischen Vorzeit im Gedächtniss erhalten worden war. Ein reichhaltiger Gegenstand eigener Untersuchungen. Hier wäre nämlich Vieles zu erörtern: Vorerst das Verhältniss der Germanischen Religion zu der nordischen Mythologie, wie sie in der jüngeren und älteren Edda erscheint, und was hier sonst noch in Betracht kommen kann; sodann die Wanderungen der nordischen und Germanischen Völker, ihre Verpflanzung in das Römische Reich, uud der Einfluss des Christenthums; ingleichen die Vermischungen und Verhältnisse der verschiedensten mythischen Elemente, und namentlich die Scheidung der Sage von der Ueberlieferung, so weit diess, bei dem Verluste so vieler Quellen und bei der frühen innigen Verschmelzung der verschiedensten Bestandtheile, noch möglich seyn möchte. — Verschiedene Forscher haben bereits diesem Gegenstande ihre Aufmerksamkeit geschenkt, die hier nicht angeführt werden können. Ich erinnere blos an eine der inhaltsreichsten Ab-

handlungen Grimm, über die Entstehung der altdeutschen Poesie [1]), und besonders an den mythologischen Theil derselben, wo unter andern auf die Gleichartigkeit des inneren Bildungsgangs nordischer Mythik mit der Griechischen, auf jenes wunderbare Durchschimmern Asiatischer und Griechischer Sagen in den Mythen des Nordens und in den Deutschen Heldengedichten des Mittelalters, wie auf andere bemerkenswerthe Punkte, die Betrachtung hingelenkt wird. Denn auch in dieser neueren Welt behauptet das wildgewachsene Heldengedicht seinen alten mythischen Charakter, und liefert den reichsten Stoff alter Sagen und Ueberlieferungen. Auch zeugen mehrere Gedichte dieser Gattung von dem Einfluss der Kreuzzüge auf die Traditionen und Meinungen der westlichen Völkerschaften; bei welcher Gelegenheit wieder manche Dichtung des Orients zu uns herüberwanderte.

Unermesslich wird das Feld, wenn auch hier Alles erwogen werden soll, was als Lehre und Meinung die Denkart der Nationen bestimmte, und in lebendiger Fortpflanzung tausendfache Gestaltung gewann. Wer vermöchte hier auch nur im Ueberblicke alle Zweige zu berühren, in die sich das geistige Leben der neueren Völker ausbreitete, seit dem Untergange des Römischen Reiches, die mittleren Jahrhunderte hindurch: jenen Schatz von Wahrheiten und Erfahrungen, der sich bald im einfachen, kräftigen Denkspruche ausprägt, bald als Sage oder Mährchen von Munde zu Munde geht, bald in natürlichen Bildern und in Thiercharakteren vor das Auge tritt, und als Deutscher Aenos von einem Deutschen

1) [Ich habe den Text hier unverändert gelassen, aber in der Anmerkung die Anführung mehrerer Namen von Verfassern hierher gehöriger Schriften unterdrückt, theils weil Guigniaut dieselben für seine Französischen Leser vollständiger angeführt, und diese Literatur bis zum Jahr 1825 ergänzt hatte (in der Uebersetzung der zweiten Ausgabe dieser Symbolik I. 2. Not. 14. p. 563 sqq.), theils weil ich voraussetzen darf, dass Deutschen Gelehrten dieser Zweig unsrer Literatur bis auf den heutigen Tag ohnehin bekannt ist.]

Aesopus zur Richtschnur des Verhaltens gemacht, bald, wie im Reineke dem Fuchs, von einem Dichter zu einem sinnvollen Epos ausgebildet wird, in welchem alle Stände, wie in einem Spiegel, ihr lehrendes und warnendes Bild erblicken. Sodann die Dramen und Festspiele jener Zeit bis auf die Periode der Reformation und weiter herab, die Chroniken und Lebensgeschichten von Helden und andern ausgezeichneten Personen bis auf den Weiss-Kunig und spätere Werke, die Reden und Predigten und die übrigen Schriften jenes Zeitalters, welch eine Fundgrube von älterer Sage und Lehre für den Kenner.

Auch hier können, um nur Einiges aus Deutscher Literatur zu berühren, verschiedene Vorarbeiten dem Mythologen Anlass zu weiterem Nachdenken geben. Eine kleine, aber inhaltsreiche Schrift, die *Teutschen Volksbücher* von *J. Görres*, Heidelb. 1807, erweitert unsern Blick über das grosse Gebiet des Volksglaubens, und der *Grundriss einer Geschichte der Sprache und Literatur der Deutschen* von *Erduin Julius Koch*, Berlin 1795. zeigt den grossen Reichthum unserer Nation, wie an andern Geisteswerken, so auch an mythischen Dichtungen.

§. 76.

Endlich muss der seit Wiederherstellung der Wissenschaften so verschiedenen Ansicht und Behandlung der alten Mythologie erwähnt werden. Gab hier die tausendfältige Gestaltung alter Religion und Sage zu den verschiedensten Vorstellungsarten Anlass, so mussten andrerseits gewisse Grundformen und Grundzüge, die der alte Mythus zeigt, den wissenschaftlichen Geist zu immer neuen Versuchen einladen, das Ganze zu einer systematischen Einheit zu verbinden und aus Einem Princip zu erklären. Wie Vieles ist nicht in diesem Betracht versucht und verworfen worden, seit jenem Wiederaufleben der classischen Mythenwelt bis auf den heutigen Tag. Kaum hatte im vierzehnten Jahrhundert Johann Boccaccio in seiner Genealogia Deorum den Versuch gemacht,

die Mythologie des classischen Heidenthums im Zusammenhange vorzutragen, so äusserten schon im funfzehnten Jahrhundert das Studium des Plato und Aristoteles, und die damit zusammenhängenden Institute und die Streitigkeiten der Platoniker und Aristoteliker, ihren Einfluss auch auf das mythologische Studium. In dieser Zeit bleibt dem Marsilius Ficinus das Verdienst, in seinen achtzehn Büchern de Theologia Platonica, wie in seine andern Schriften, den Blick ungemein erweitert und ihn auch auf diejenigen Mythen hingelenkt zu haben, die mehr zu den philosophischen gehören, und ausser dem Kreise der meisten classischen Dichter lagen [1]. Bleibt der Charakter dieser älteren Forscher immer ehrwürdig, wegen der Unschuld und Grossartigkeit ihrer Bestrebungen, so ging ihnen doch auch Manches ab, was erst die fortgeschrittene Kritik und die begründetere Auslegung, als nothwendige Vorarbeit zu mythologischen Forschungen, liefern musste. Weiterhin hat die philologische Gelehrtheit den verschiedensten Systemen zum Stützpunkte dienen müssen. Vorerst war hauptsächlich das Bestreben herrschend, die Mythen des heidnischen Alterthums mit dem Judaismus und mit dem Christenthume in Uebereinstimmung zu bringen; und jenes System, das auch neuerdings wieder Anhänger gefunden, wonach alle polytheistischen Religionen als eine Abartung aus dem Hebräischen Monotheismus betrachtet wurden, wurde schon früher mit einem Aufwande ausgebreiteter Gelehrsamkeit vorgetragen. Wir können hier die umfassendste und noch jetzt sehr wichtige Schrift des berühmten *Gerhard Voss:* de Theologia gentili et Physiologia Christiana, sive de origine ac progressu Idololatriae, Libri IX. Amstelodami 1642. (und öfter, auch in dessen Werken), nicht unbemerkt lassen. Nach und nach

1) [— Mit mehr Berücksichtigung der Dichter in dem allbekannten und gelehrten Werke Natalis Conti (Noel le Comte) betitelt: Natalis Comitis Mythologiae, sive explicationum fabularum libri X. Venet. Ald. 1551, Paris 1583 etc.]

wurden die verschiedensten Versuche gemacht, die Vielheit des mythischen Vorraths auf eine systematische Einheit zurückzuführen. Was bereits von den Gelehrten des Alterthums unternommen worden, ward jetzt wieder erneuert. Bald war, wie dort bei Euhemerus, das historische Principium herrschend, jetzt so, jetzt anders gewendet, von Bochart bis auf Banier und Hüllmann herab; bald ward die Ethik oder die Politik an die Spitze der Untersuchung gestellt, wie in des berühmten *Franciscus Baco* Buche de sapientia veterum, Amstel. 1688, anderer Werke dieser Art nicht zu gedenken. Insbesondere äusserte die Erweiterung der Naturkunde in neueren Zeiten einen grossen Einfluss. Hatte man vorher schon in den Symbolen und Mythen des Alterthums einen Schlüssel für die Alchemie zu finden und jene hinwieder aus dieser erklären zu können geglaubt; so wurden jetzt die sämmtlichen Mythen bald auf Astronomie, bald auf Chemie [1]) und Physik zurückgeführt. Die astronomische Erklärungsart ist von Niemand mit umfassenderer Kenntniss und mit mehr Scharfsinn versucht worden, als von *Dupuis* in seiner Origine de tous les Cultes, Paris 1794 sqq. Da ohne allen Zweifel alte Jahreszählung und Jahresfeier, so wie alte Sternkunde, ein Hauptelement der gesammten Mythologie ausmacht, so darf man sich nicht wundern, dass ein so beredter und einsichtsvoller Vertheidiger des astronomischen Systems bis jetzt zahlreiche Anhänger gefunden hat, wovon aber die Meisten ihn öfter benutzen als nennen. In keinem Felde ist auch von der Etymologie ein so ausgebreiteter und oft so freier Gebrauch gemacht worden, als in diesem, von Bochart an bis auf die neueste Zeit, bald zu Vertheidigung des historischen Systems,

1) [Diess letztere z. B. von J. Tollius, Fortuita, quibus tota fabularis historia ad Chemiam pertinere asseritur. Amstelod. 1687. — Das zunächst genannte Werk des Dupuis ist wegen seiner antichristlichen Tendenz seitdem von Benjamin Constant u. A. und von Guigniaut selbst (I. 2. p. 897.) sehr streng beurtheilt worden.]

wie von Bryant, bald zu den übrigen. Alle Hülfsmittel der Etymologie und Sprachkunde, nebst einem grossen Vorrathe astronomischer Sätze, hat auch neuerdings der kühne und originale *Kanne* in seinem calendarisch-mythologischen Systeme geltend zu machen gewusst; und wer auch weit entfernt ist, sich dem Ganzen dieses Systems hinzugeben, wird doch durch manchen glücklichen Gedanken überrascht und erfreut werden.

Diese Kunstgebäude sind theils vor jener Zeit aufgeführt worden, da die gelehrten Kritiker der Niederländischen und der Deutschen Schulen die Urkunden der Mythologie berichtigt und ihre Auslegung gesetzmässig begründet haben, theils während derselben. Durch genaueres Studium der älteren Schriftsteller der Griechen, besonders der Dichter, ist ausserordentlich viel Licht gegeben worden; und wenn nach den Grundsätzen gesunder Kritik und Interpretation nun auch die mehr vernachlässigten Quellen des Mythus, die Schriften der Historiker und der Philosophen einer gehörigen Aufmerksamkeit gewürdigt werden, so steht zu hoffen, dass nach und nach, wo nicht systematische Einheit (welche hier wohl nicht erwartet werden kann), so doch eine freiere und höhere Aussicht über das ganze Gebiet der alten Culte gewonnen werden wird; zumal wenn noch von anderer Seite durch mehr kritische Untersuchungen über die Religionen des Orients Hülfe geleistet werden sollte [1].

1) Dass ein Theil dieser Hoffnungen seitdem in Erfüllung gegangen, davon werden sich die Leser dieser dritten Ausgabe in jedem Capitel selbst überzeugt haben. Eben weil ich dort eine grosse Anzahl der neuesten Mythologen und Archäologen angeführt und theilweise benutzt habe, unterlasse ich hier, die einzelnen Schriften zu nennen, deren Verzeichniss Guigniaut (I. 2. p. 565—567.) bis zum Jahr 1825 fast vollständig für sein Französisches Publicum gegeben hat. Von mir selbst sind einige Bücher und Abhandlungen absichtlich mit Stillschweigen übergangen worden, namentlich solche, die junge Männer

von Talent und Wissenschaft zu Verfassern haben, deren Grundsätze und Verfahren ich jedoch nicht billigen konnte, und denen ich meine Abweichung lieber in Privatbriefen zu erkennen geben, als öffentlich entgegentreten wollte. — Ueber die Hauptrichtungen, welche die Wissenschaft der Mythologie in neuester Zeit genommen, habe ich mich in der *Vorrede* zu dieser dritten Ausgabe (I. 1.) deutlich erklärt.

Nachträge

zum Anhang.

I.

Neue Stimmen über Symbol und Mythus u. s. w.

Nach dem, was ich in diesem ganzen Werk und zuletzt im Anhang wie auch in den Zusätzen dazu als eigene Meinung vorgetragen, kann ich mich in diesem Nachtrag grösstentheils auf kurzes Berichterstatten beschränken. Da ich mich hierbei an die Zeitfolge, in welcher jene Stimmen abgegeben worden, halte, so trage ich zuerst das Wesentliche aus einer Mittheilung von *Görres* nach, welche ich in die zweite Ausgabe aufgenommen hatte [1]: „Da Sie, schreibt er mir, das mystische Symbol als das Formale erklären, worin der Geist die Form aufzuheben, und den Leib zu zerstören strebt, das plastische aber als die reine Mittellinie zwischen Geist und Natur, so fehlt noch der Gegensatz von jenem, *das Reale*, wo die leibliche Form die Beseelung verschlingt, und an diese Stelle passt dann recht gut das *Emblem* und das teutsche *Sinnbild* in seinem bornirtern Sinne; wesswegen ich denn auch auf die Sinnbildnerei der vorletzten Jahrhunderte weniger Werth lege, als Sie ihr gegen das Ende des

1) Symbolik und Mythologie Erster Theil, p. 147 — 149.

Buchs zuerkennen, da sie ganz parallel dem Verfalle alles eigentlich Sinnigen in dieser Zeit sich entwickelt, und zuletzt ganz eigentlich in der Heraldik ihre kryptogamische Blüthe getragen hat. Auf Meyer's von Ihnen aufgenommene Annahme des Symbols als Seyn, der Allegorie als Bedeuten, gebe ich nichts. Plato's Allegorie von der Seele hat so viel Seyn, so viel innerliche ruhige Nothwendigkeit, so viel verhüllten, versteckten Sinn, wie etwa das Aegyptische Symbol Gott als Sperber, oder die Schlange mit dem Schlüssel als Weltgeist, und dies fordert gerade so viel hineingelegte Deutung wie jenes. Wir können uns vollkommen begnügen mit der Erklärung, die das Eine als ein in sich beschlossenes, gedrungenes, stetig in sich beharrendes Zeichen der Ideen nimmt, diese aber als ein successiv fortschreitendes, mit der Zeit selbst in Fluss gekommenes, dramatisch bewegliches, strömendes Abbild derselben anerkennt. Beide sind zu einander wie stumme, grosse, gewaltige Berg- und Pflanzennatur, und lebendig fortschreitende Menschengeschichte, und in der Allegorie wie im Symbol muss wieder das reale, formale und ideale Moment unterschieden werden. Das formale oder mystische Symbol wird dann auch eigentlich mit der Allegorie zusammenfallen, denn vom realen Momente aus hat sich das Symbol fortentwickelt (wesswegen ich denn auch den Phallus recht eigentlich zum Symbole, und gerade zur ältesten Art, rechne); ideal wirds nur, nachdem es zuvor allegorisch geworden ist.

Dass Sie den *Mythus* das betonte Symbol nennen, kann ich in dem Umfange, wie Sie's zu nehmen scheinen, nicht unterschreiben. Die Anfänge des erzählenden Mythus zur Erklärung der Bildnerwerke sind wohl allerdings seine frühesten Elemente, aber es gibt auch phonetische Symbole, wie Sie selbst bemerken; die ganze Sprache ruht darauf; und die Musik, die alten Aenoe, die noch nicht dramatische Fabel geworden sind, müssen als Symbole eben so gut erkannt werden, wie die Hieroglyphen auf den Obelisken, und hin-

wiederum gibt es ja eben so gut einen plastischen Mythus in Thebae, Mahabalipuram, Ellora und anderwärts, und das μυθοτόκος Ἑλλάς halte ich, im Vorbeigehen gesagt, für Griechische nationale Eigenliebigkeit. — Auch das Bedy, Laps u. s. w. der Mysterien waren uralte (barbarische) Tonsymbole und Beschwörungen, wie der Phallus, Thyrsus u. s. w. bildliche. Ton und Bild gehören daher dem Symbol eben so gut an, wie dem Mythus und der Allegorie, und so sind sie auch in der Tabelle aufgefuhrt. Wenn Sie daher sagen, Bild vorzugsweise dem einen, Wort dem andern, dann möchten wir nicht weit von einander seyn. Die Doppelsinnigkeit der Symbole, die Sie weiterhin als etwas Zufälliges ansehen, ist mir durchaus nothwendiger Charakter jedes wahren Symbols, eben weil es Gattung ist, darum kriechen die Deutungen, wie eben so viele Species, aus ihm heraus. — Der Stoff bei den Symbolen hatte auch, dünkt mich, grössere Bedeutung, als Sie ihm einräumen, was z. B. die Talismane, selbst Himmelssymbole, beweisen. Der Wink auf die Bedeutung der Farbe ist selbst sehr bedeutend; die Farbe hat so grosse symbolische Bedeutsamkeit, dass man, von der Indischen bis zur Altteutschen Malerei hin, allein darüber ein Buch schreiben könnte.“

Aber auch nach meinen wiederholten Erörterungen und solchen Epikrisen liessen sich geistreiche Männer gleich nachher und bis auf den heutigen Tag uber dieselben Gegenstände in sehr verschiedenem Sinne vernehmen, z. B. K. E. Schubarth [1]), der den Mythus seines complicirten Wesens wegen keinesweges fur die Ausdrucksweise einer ursprünglichen ersten Zeit gelten lassen will. Vielleicht wird er nunmehr anders urtheilen, nachdem aus den seitdem bekannt gemachten indischen Hymnen, namentlich des Rig-Veda, sich ergeben hat, dass sie schon mythische Elemente enthalten. — Ueber-

1) Ideen über Homer und sein Zeitalter, Breslau 1821, p. 228 — 289.

haupt möchte er nur in dem einem Satze Recht haben, dass auf diesem Gebiete manches Problem zu lösen noch übrig bleibe. Mythische Elemente oder Anklänge sind aber noch keine förmlich ausgebildete Mythologumene; und Friedrich Schlegel bemerkt sehr treffend [1]): „Selbst bei den Alten gab wohl die Mythologie den Stoff her für alle epischen Gesänge und dramatischen Werke; aber der tiefere Sinn der Mysterien konnte nur in Hymnen ausgesprochen werden. Symbolisch ist die Sprache, wie die Bilder und Gedanken, in dieser ältesten Poesie, und zwar in einem ganz vorzüglichen Sinne. Denn hier ist das Symbol noch rein und streng in sich geschlossen, als einfache Hieroglyphe, und ist noch nicht in Sage zergangen oder zur mythischen Geschichte entfaltet."

Ganz neuerlich aber sind diese Begriffe vielseitig erörtert worden, seitdem Dr. Strauss zur Grundlage seines Lebens Jesu *Mythen* gemacht hatte, unter welchen er gesichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtlos dichtenden Sage der ersten Gemeinde versteht. Man wird von mir nicht erwarten, dass ich mich ins Materielle dieser Erörterungen einlasse [2]); wohl aber möchte es nicht undienlich

1) Im Gespräch über die Poesie, im 5ten Bande der sämmtlichen Werke p. 323.

2) Die Acten dieser sämmtlichen Verhandlungen liegen vor in Dr. *Ullmann's* und Dr. *Umbreit's* Theologischen Studien und Kritiken 1836—1838. (vergl. des Erstern Schrift: *Historisch oder Mythisch*, Hamburg 1838.); in der Schrift: Zur Biographie Jesu von Dr. *Theile*, Leipzig 1837. nr. III. p. 112 sqq.; in der Schrift: Das Leben Jesu von Dr. *K. Hase*, Leipzig 1840. p. 8 sqq. Unter den mir bekannt gewordenen Abhandlungen haben mir die von Dr. *Ullmann*, Dr. *J. Müller* (in den Theologg. Stud. u. Krit. 1836. nr. 3.) und von Dr. *L. Hug* (in der Freiburger neuen theol. Zeitschrift) auch auf meinem Gebiete die meiste Befriedigung gewährt. — Ueber die Straussischen Meinungen huldigende Schrift: *Mythus und Sage*. Versuch einer wissenschaftlichen Entwickelung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben von *J. F. L. George*, Berlin 1837. hat, auf der Grundlage *Schellingscher* Ideen über Mythologie, eine ausführliche Kritik geliefert *C. Dorfmüller* in den Münchner

seyn, auch wegen einiger anderer neuesten Aeusserungen über Symbol, Mythus u. s. w. auf mehrere Stellen der Alten auf diesem Lehrgebiet zu verweisen, und somit einige Punkte meines eigenen Buches in diesem allgemeinen Theile zu ergänzen. — So möchte es z. B. nicht unnütz seyn, da neuerdings wieder Mythus in einem eigenthümlich mystischen Sinne geltend gemacht werden soll [1]), einerseits daran zu erinnern, in welch' verschiedener Bedeutung die Ausdrücke *Theolog*, *Theologie* und *theologisiren* [2]) bei den Alten gebraucht worden,

gelehrt. Anzeigen 1841. nr. 1—4. (vergl. damit Dr. Lücke in den Götting. gel. Anz. 1838. p. 813.).

1) Wie denn der ungenannte Verfasser der jüngst erschienenen Schrift: die Lehre von den Elementen bei den Alten, Berlin 1842, unter Anderm, bei Gelegenheit der Erzählung vom Propheten Jonas p. 67 sq. sagt: „Unter *Mythen* verstehen wir *theologische Lehrgedichte in der Sprache der Wissenden verfasst.* Man wolle nicht irre werden daran, dass sich die Mythe auch der *historischen Personen* zu ihren Bildern bedient."

2) Hier nur diess Wenige: So hiessen die Genealogen der Göttergeschlechter und die Beschreiber der Culte *θεολόγοι*, auch wohl die Weihepriester und Vorsteher der Heiligthümer (Wyttenb. ad Cic. d. N. D. III. 21. p. 785. und ad Plutarch. de Isid. et Osirid. p. 206., vgl. Lobeck, Aglaoph. p. 618 sq. und p. 694.) und als die *alten θεολόγοι* werden aufgeführt Orpheus, Musaeus, Epimenides u. A. bis auf Pherecydes von Syros, wie denn das mystisch genealogische Buch desselben eben so wohl unter dem Titel *θεολογία* angeführt wird, wie die Theogonie des Hesiodus (Apollon. Dyscol. de Pronom. p. 342. ed. Bekker. Proclus in Platon. Cratyl. p. 84. Boissonad.). — Andrerseits heissen die metaphysischen Schriften, weil sie auf die Endursachen und göttlichen Dinge sich beziehen, die *theologischen*, und werden als *θεολογία* zum öftern angeführt (Olympiodor. in Alcib. pr. p. 1. mit der Anmerk.). — Unter den Christen wurden bekanntlich der Apostel Johannes und Gregorius von Nazianz vorzugsweise Theologen genannt. Gelegenheitlich bemerkt, so gebraucht Letzterer das *θεολογεῖν* einmal mit dem Dativ (in epist. ad Cledon. in Lex. Seguer. ap. Bekker. Anecdd. grr. p. 149.: — *ἡνίκα μὲν ἂν τοῖς γνησίοις αὐτῶν μαθηταῖς καὶ μύσταις τῶν ἀποῤῥήτων θεολογῶσιν, ὡς οἱ Μανιχαῖοι τοῖς ἐκλέκτοις λεγομένοις*, was in Stephani Thesaur.

andrerseits aber einzuschärfen, dass, wo vom Wesen des Mythus im Verhältniss zu andern bildlichen Lehrarten die Rede ist, zunächst von allem Inhalte zu abstrahiren und lediglich seine Form zu beschreiben ist. Diess haben Platon und die Platoniker schon ganz richtig aufgefasst, und ich kann wohl nichts Besseres thun, als eine kategorische Erklärung darüber mit den eigenen Worten eines Philosophen dieser Schule in deutscher Uebersetzung mitzutheilen: „Es müssen aber die Mythen, wenn sie diess wirklich seyn wollen (nämlich wahrhaft *Mythen*), sowohl nach Zeiten theilen, was sie zu sagen haben, als auch von einander trennen viele Dinge (Gegenstände), die zwar zugleich sind, nach Ordnung und Kräften aber auseinander stehen; sintemal ja auch die Lehrvorträge sowohl Zeugungen von Wesen erdichten, die ungezeuget sind, und Dinge, die zugleich und beisammen sind, selber auch trennen; und wenn sie, so gut sie können, belehrt haben, überlassen sie dem Einsichtigen nun schon wieder zu verknüpfen, was sie getrennt hatten" [1]).

Auch um eine neuere unrichtige Erklärung von *Symbol* in ihrer Einseitigkeit darzustellen, habe ich auf Sprache und Lehre der Alten zurückweisen müssen, und zu diesem Ende

ed. Didot unbemerkt geblieben; sodann braucht er dasselbe Zeitwort ganz eigen: *θεολογεῖν τὰ ποιήματα θεοῦ* (die Werke Gottes vergöttern, zu Gott selbst machen) und *μυθολογεῖν τὸν κόσμον συναΐδιον τῷ ἀϊδίῳ* (fabelhafter Weise die Welt für gleichewig – ausgeben) von den Pantheïsten (apud Zachar. Mitylen. p. 142. ed Boisson.).

1) Plotin. III. 5. 9. p. 299. Basil. p. 543. Oxon. Ich habe diese Stelle oben im Allgem. Theil I. 1. §. IV. p. 72 sq. Griechisch mitgetheilt, und dazu bemerkt: Ohne Zweifel hat hier Plotinus eine Andeutung des Platon (im Staatsmann p. 269. p. 272. Bekkeri) glücklich und deutlich ausgeführt. Zeitliche Theilung (*μερισμός*) und Trennung (*διαίρεσις*) ist Sache des Mythus; Verbindung des Getrennten (*συναίρεσις*) Sache des vernünftigen Denkens. Aber auch der philosophische Lehrvortrag (*οἱ λόγοι*) bedient sich manchesmal dieser Formen, und spricht von Zeugungen und Geschlechtern (*γενέσεις*) bei Objecten, die mit Zeugen und Gezeugtwerden nichts zu thun haben.

muss ich hier hinwiederum eine Erörterung aus einer von mir öffentlich bekannt gemachten Kritik [1]) in diesen Nachtrag aufnehmen: Mit Grundansichten des Herrn Hartung hängt die Behauptung zusammen, dass *Symbol* nicht *Bild*, sondern *Zeichen* oder *Pfand* sey. S. 14. sagt er (und schon in der Vorrede S. VII f. hatte er diesen Satz eingeschärft): „Doch haben gewisse Gelehrte bei aller Sorgfalt, mit der sich's Einige derselben angelegen seyn liessen, den Begriff und die Anwendung des Bildes zu erörtern, und die Bilder der Religion von andern Bildern zu unterscheiden, nicht beachtet, was das Lexikon einen jeden lehrt, dass nämlich das Wort σύμβολον gar nie und nirgends Bild, sondern immer und überall nur Pfand oder Zeichen bedeutet. Der Unterschied zwischen beiden ist aber, mein' ich, sehr gross. Denn das Bild wird durch einseitige Wahl geschaffen oder erkoren, und durch einseitige Deutung errathen, das Zeichen aber beruht auf Einverständniss oder Uebereinkunft." — Um vom Letztern zuerst zu sprechen, so sagt der Byzantier Aristophanes von Privatgastfreunden (ἰδιόξενοι, — an Herodiani Partitiones p. 286. Boisson.): „welche vermittelst *Siegeln* und *andern Symbolen* mit einander verkehren können, οἳ καὶ διὰ σφραγίδων καὶ ἄλλων συμβόλων ἀλλήλοις δύνανται ὁμιλεῖν." — Nun ist ein Siegel doch wohl etwas Bildliches; es zeigt uns beim Anblick ein Bild, und doch rechnet es der scharfe Grammatiker durch den Beisatz „*andern*" zu den Symbolen. Ferner, ein Siegelbild ist doch wohl eine Sache der einseitigsten und eigensinnigsten Wahl, und doch wird es nicht blos einseitig

1) Von *J. A. Hartung's, Die Religion der Römer*, nach den Quellen dargestellt. Erlangen 1836. S. meinen Bericht darüber in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur 1837. Nr. 8 sq. p. 115 — 117. Hätte Herr Adolph Schoell die Einleitung zur ersten oder zweiten Ausgabe meiner Symbolik studirt, oder nur, was der Zeit nach sehr wohl möglich war, diese Kritik gelesen, so würde er — das hoffe ich zu seiner Wahrheitsliebe — seine Bewunderung dieser sogenannten neuen Entdeckung des Herrn Hartung wohl unterdrückt haben.

gedeutet, sondern beiderseitig, vom Schreiber des Briefs und vom empfangenden Gastfreund, errathen und anerkannt. — Wie vertragen sich hier mit des Verfassers Definition Logik und Grammatik? — Ferner heisst es, die Orphische, d. i. die alttheologische Lehrart sey *symbolisch* gewesen, d. h. bildlich, wie wenn die sich selbst aufnehmende Schlange als das Bild der Ewigkeit gebraucht wurde. Wenn in derselben Lehrart der Begriff der sich unaufhörlich verjüngenden Zeit in ihren verschiedenen Momenten der Entstehung und des Bestandes, als die Geburt und das Wachsen einer Schlange mit verschiedenen aus dem Zodiakus entlehnten Thiertheilen aufgefasst wurde, so hiess das Erstere *διὰ συμβόλων*, das Letztere *διὰ μυθικῶν συμβόλων* lehren (Proclus in Theolog. Platon. I. 4. p. 9.; Suidas in *Ὀρφεύς* und Eudociae Violar. p. 318.). — Sind diess keine *Bilder?* ist diess keine *bildliche* Lehrart? — Aber, wird man einwenden, von den Pythagoreern heisst es doch, und zwar zur Unterscheidung von den Orphikern und Andern, sie hätten *διὰ τῶν εἰκόνων*, durch *Bilder*, göttliche Personen und Dinge dargestellt; wo also das Bildliche nicht mit *συμβολικῶς* oder *διὰ συμβόλων* bezeichnet wird (Proclus a. a. O.). — Es wird nicht damit bezeichnet, weil hier von der mathematischen Construction im Raum die Rede ist, wodurch die Pythagoreer Begriffe und selbst theologische Begriffe anschaulich machten, z. B. die Mutter der Götter (Rhea) durch die mathematische Figur des Cubus. Wenn aber dieselben Pythagoreer die beiden Bären am Polarkreis *die Hände der Rhea* nannten, so bemerkt Aristoteles oder Aristokles (apud Porphyr. de vit. Pythag. §. 41. p. 42. Kust.)[1]: Das sey symbolisch (*συμβολικῶς*) — das heisst doch wohl *bildlich* oder sinnbildlich — gesprochen. Und wenn des Aristoteles Schüler Aristoxenus meldet, die Pytha-

1) Ich bemerke jetzt nachträglich, dass Lobeck im Aglaoph. pag. 885 sqq. über diesen und andere poëtische Ausdrücke der Pythagoreer sehr gelehrte Bemerkungen gemacht hat.

goreer hätten durch die Bohne (κυάμῳ) einen gewissen Theil des Körpers angedeutet, so sagt der lateinische Berichterstatter (Gellius IV. 11. p. 286. Gronov.), das sey operte et *symbolice* geredet, d. i. μυστικῷ τρόπῳ συμβολικῶς (Porphyr. l. l.), das heisst *bildlich* auf verborgene Weise, indem nun noch eine weitere Belehrung dazu gehört, um einzusehen, warum jenes vegetabilische Gewächs zur Bezeichnung eines organischen Körpertheiles gewählt worden. — Ich denke, diess wird hinreichen, den Verfasser von der Nichtigkeit seiner vermeinten neuen Entdeckung zu überzeugen, und ihn gegen sein Lexikon misstrauisch zu machen.

Es möchte hier, wo so eben vom Symbolischen und Mythischen die Rede war, nachträglich noch zu erinnern seyn, dass die Ausdrücke, *mystisch*, *allegorisch und symbolisch* im Sprachgebrauch der Griechen und Lateiner nicht selten synonym gebraucht werden [1]). — Ueber die Begriffe, die mit dem Worte θεωρία verbunden werden, habe ich mich früher ausführlich erklärt [2]). Hier will ich nur hinzufügen, dass die

1) Lobeck im Aglaopham. p. 88.: „Et quanquam symboli nomen latius patet quam allegoriae, allegorici autem genus quoddam sublimius mysticum appellatur, illud fere, quod ad Theoriam sive Anagogam inclinat, tamen vocabula illa *mystici*, *allegorici*, *symbolici*, vices inter se permutant, saepeque indiscreta sunt. Man vergl. dazu die Note und vorher p. 87.

2) In den *Studien* von Daub und mir I. p. 30—103., wo ich vielleicht θεωρεῖν und θεωρία besser durch *schauen*, *Anschauung* und Beschaulichkeit hätte übersetzen sollen. S. jetzt meine Anmerkung zum Plotinus III. 8. 1. p. 195. der Oxford. Ausg., woraus ich zum Vorliegenden nur Folgendes ausheben will: Interdum *spiritalis sensus contemplatio et allegoricus sensus ipse* dicitur θεωρία. Proinde hoc vocabulum ὑπονοίας et ἀλληγορίας vim induit. Quapropter saepenumero ἡ κατ᾽ ἀναγωγὴν, κατ᾽ ἀλληγορίαν sive κατὰ θεωρίαν ἑρμηνεία opponitur τῇ καθ᾽ ἱστορίαν ἑρμηνείᾳ καὶ τῇ κατὰ τὸ κείμενον. Diess Letztere wird auch wohl im Gegensatz gegen die Bedeutung (δύναμις) τὸ φαινόμενον genannt (s. Proclus in Alcib. pr. p. 25. ed. Francof.).

sogenannte *Anagoge* [1]) mit der *Theoria* in diesem Sinne sehr oft zusammenfällt. Daher redet auch Luther (von der vierfachen Auslegung) von Allegorie und Anagogie [2]): „Der schriftliche Sinn, sagt er, lernet dich, was geschehen ist; der *geistliche*, was du glauben sollst; der sittliche, was du thun sollst; der *heimliche*, wohin du sollst gedenken oder hoffen; welches sie zu Latein also geredet haben:

Litera gesta docet, quid credas Allegoria.
Moralis quid agas, quo tendas Anagogia."

Aber auch abgesehen von diesen christlich-theologischen Unterscheidungen, hätten zum Behuf der allgemeinen Doctrin diese Begriffe: Das *Vorliegende* (*Historisch-buchstäbliche*, *Phänomenon*), die *Theorie* oder *Anagoge* im Abschnitt von den *Lehrarten* berücksichtigt werden sollen [3]).

In Folge seiner Auffassung des Begriffs *Symbol* hat nun Hartung auch das Römische *religio* aufgefasst, indem er [4]) sich so darüber vernehmen lässt: „In dem gegenseitigen Verkehr der Gottheit und der Menschen mittelst der Symbole, oder dessen was als heilig gilt, besteht die Religion. Religio, von religare, bedeutet so viel wie *Bundesverhältniss*, Bewusstseyn der Abhängigkeit von der Gottheit und den göttlichen Gesetzen (lex von ligare) und unterthan seyn unter diese Gesetze" u. s. w. — Das ist aber eine Herleitung Römischer Stoïker [5]), und diese Philosophen waren eben nicht die besten Etymologen. — Seitdem hat man andere Wege eingeschlagen [6]); und, was mich betrifft, so will ich das

1) *Ἀναγωγὴ, ἀνάγειν, ἀνηγμένα, ἀναγωγικὸς, ἀναγωγικῶς* vgl. Lobeck ll. ll.

2) Abschnitt IX. §. 627. p. 215. des Zimmermannischen Auszugs.

3) Und ist also daraus die *Tabelle* zum 14ten Paragraphen dieses *Anhangs* zu vervollständigen.

4) Die Relig. der Römer I. p. 140. vergl. auch p. 207.

5) Wyttenbach ad Cic. d. N. D. I. 1. p. 714.

6) Vergl. Döderlein, Handbuch der lateinischen Etymologie p. 155. und *Desselben* Handbuch der lat. Synonymik p. 64.

Ergebniss einer gelehrten Monographie [1]) abwarten, bevor ich mich, wenn es ja möglich, über dieses die ganze christliche Welt umfassende Wort erkläre.

1) Notio vocis *Religionis* Romana. Libri tres lexilogici cum Prolegomenis et Excursibus. *Liber primus,* de verbi *legendi* natura atque progenie etc., Dissertatio auctore *G. H J. P. Volkmar.* Marburgi Hassorum 1838, der auch Hartung's Etymologie p. 15. bereits berücksichtigt hat. In Bezug auf die Grundbedeutung von lex erklärt sich Schoemann, in den Berlin. Jahrbb. für Wiss. Kritik 1842. p. 504 sq. mit Hinweisung auf Volkmar: „So hat man also vollkommen recht gethan, lex mit λέξις zusammenzustellen, und es in seiner speciellen Bedeutung einer in bestimmten Worten dargelegten Anordnung mit dem Griechischen ῥήτρα zu vergleichen.“ Dagegen ist es nicht genau, wenn Volkmar p. 83. sagt, in den Worten des Cicero de N. D. II. 28 fin. „Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex *relegendo* etc.“ — gäben die Handschriften keine Variante. Sie geben: *religendo* und *relegando.*

II.

Ein Griechischer Mythus und Cultus orientalisch-sabäischen Ursprungs.

Ueber die mythologischen Ansichten und Grundsätze des berühmten, uns leider zu früh entrissenen K. O. Müller habe ich mich noch bei seinen Lebzeiten in der Vorrede zum Allgemeinen Theil dieser dritten Ausgabe freimüthig erklärt. Weil ich ebendaselbst mich verbindlich gemacht habe, allenthalben möglichst concret zu verfahren, so will ich demgemäss schliesslich hier noch an einem einzelnen Mythus zu zeigen suchen, wie diesen Gelehrten das Verkennen des orientalischen Ursprungs vieler Griechischen Culte oftmals irre geleitet.

Um den Satz, dass die Mythenforschung sehr häufig *Wesen der Griechischen Götterverehrung auffinde*, wo sie sich auf den ersten Anblick nicht zeigen, an einem Beispiel deutlich zu machen, wählt K. O. Müller [1]) den Mythus von der *Kallisto*, und gelangt durch eine ausführlichere Erörterung zu demselben Ergebniss, welches er schon früher ausgesprochen hatte [2]), nämlich, „dass diese Nymphe Kallisto nichts

1) Prolegomena zur Mythologie p. 73 — 76.

2) Dorier I. p. 372 sq., woselbst er noch einen Satz aufstellt, „dass die altarkadische Gottheit (Artemis genannt) nicht die Dorische Artemis sey, entscheidet schon das aufgestellte Kriterion, *dass sie ganz ausser Verbindung mit Apollo steht*" vergl. jetzt Heigelin in Pauly's Real-

Anderes sey, als die alte *arkadische* Gottheit *Artemis-Kallisto*, was daraus hervorgehe, dass ihr Grab im Tempel der Göttin sich befinde, und dass sie in eine Bärin verwandelt seyn sollte, unter welchem Symbol die arkadische Artemis dargestellt wurde. Diese Ansicht erhält noch dadurch eine Bestätigung, dass auch sonst blosse Attribute einer Gottheit (also hier *Καλλίστη*) sich in der Volkssage nach und nach als eigene Gestalten ablösten.“ Dieses Letztere hatte derselbe Gelehrte an einem andern Mythus glücklich erwiesen [1]) und ich bin ihm beigetreten. Auch hier trete ich dem Hauptsatze bei, dass die arkadische Artemis nichts Anders sey als eben Kallisto selber. Ob er aber den wahren *Ursprung* dieses Mythus und Cultus entdeckt hat, wenn er am Schlusse seiner Erörterung (75 sq.) sagt: — „Um aber auf den Zusammenhang, in den das Beigebrachte gehört, hinzudeuten, genügt die Bemerkung, dass der alte Arkadier sich seine Artemis als eine an Quellen und Teichen wohnende Naturgöttin dachte, welche die Jungen des Wildes, wie das Menschenkind, tränkt und erzieht und gedeihen lässt, *und der darum auch die kräftigsten Geschöpfe der Natur heilig sind, wie eben der Bär*, obgleich sie als Die, von der Jugend und Blüthe und Wachsthum kommt, auch im Sinne jener alten Menschheit die Schönste genannt werden konnte.“ — Diess müssen wir bezweifeln, ja vielmehr entschieden verneinen. — Zuerst muss es auffallen, dass Müller das *astronomische Element* ganz bei Seite gelassen, das doch bei den verschiedenen Wendungen, die dieser Mythus nimmt, einen Grundzug bildet, indem jede Erzählungsart mit einem Katasterismus schliesst, und berichtet, wie Kallisto und ihr Sohn Arkas in Sternbilder verwandelt worden. Diese Hintansetzung des Astronomischen hängt mit einem

Encyclop. II. p. 95., dem aber die ausführlichere Entwickelung in den Prolegg. unbekannt geblieben zu seyn scheint.

1) Am Mythus von Aktaeon, s. Orchomenos p. 348 sq.; vergl. oben Symbolik III. 1. Nachtrag II. p. 155—158.

allgemeinen Vorurtheil des Verfassers zusammen, wonach er meint: *die astronomische Mythenclasse sey unter allen die jüngste.*

Eben desswegen wird es von allgemeinerem Interesse seyn, wenn wir jene Deutung dieses arkadischen Mythus kürzlich beleuchten.

Doch zuvor hebe ich noch eine Stelle des Verfassers mit Beifügung einiger Nachweisungen aus (p. 73.): „Die Göttin Artemis wurde auf eine eigenthümliche Weise zu Brauron in Attika verehrt; die ihr dienenden Mädchen hiessen *ἄρκτοι*, Bärinnen (s. die Attischen Dramatiker bei Harpokr. unter *ἀρκτεῦσαι;* Aristoph. Lysistr. 645. u. A.) [1]). Es folgt hieraus, dass die Bärin der Göttin für heilig geachtet wurde. Nun wurde die Artemis auch in Arkadien verehrt, und zwar lässt sich nachweisen, dass ihre Verehrung hier der zu Brauron einheimischen in mehrern Stücken entsprach. In Arkadien aber, erzählt der Mythus, sei Kallisto, eine Tochter Lykaons, der Göttin beständige Begleiterin und Jagdgenossin gewesen, bis dieselbe von Zeus geschwängert durch den Zorn der keuschen Göttin in eine Bärin verwandelt wurde, in welcher Gestalt sie den Arkas gebar, den Vater des Arkadischen Volkes. So erzählte ein Hesiodisches Gedicht nach dem Auszuge von Eratosth. Katast. Hygin. Poët. Astronom. II. 1. p. 419. Staveren; ein anderes Dichtwerk, welches auch dem Hesiod beigelegt wurde, nannte die Kallisto eine Nymphe, Apollod. III. 8. 2.“ [2]). — Soweit Müller, der, obschon er selbst die *astro-*

1) Vergl. Valcken. ad Euripid. Hippol. vs. 424. p. 318. Siebelis ad Philochori Fragg. p. 13 sq. und Broendsted, Reisen und Untersuchungen in Griechenland II. p. 250 sqq., endlich die Grammatiker bei Im. Bekker, Anecdott. Grr. p. 206. und 244., wo auch der Redner Lysias angeführt wird. Um nämlich die Artemis zu Brauron vor Verheirathung der Jungfrauen zu versöhnen, weiheten die Priesterinnen dieselben zu ihrem Dienste. Diess hiess *ἀρκτεύειν*, das so geweihet werden wurde *ἀρκτεύεσθαι* genannt, die Handlung selbst *ἀρκτεία*, und diese Mädchen hiessen während dieser Dienstzeit *ἄρκτοι* oder *ἀρκτευόμεναι*. Cr.

2) Wo Heyne p. 265 sq. mehrere Quellen des Mythus und seine

nomischen Mythographen Eratosthenes und Hyginus anführt, sich doch verleiten lässt, auf einem andern Wege den Aufschluss über diesen Mythus zu suchen.

Und hiermit gehe ich zu meiner Antithesis über, die aber dem Hauptsatz nach schon vor ihm und vor mir von zwei andern Gelehrten ausgesprochen war. Mellmann (de mutatis formis p. 54.) vermuthete, der Name Bär (ἄρκτος) als Bezeichnung eines Sternbilds sey aus einer *fremden Himmelssphäre* entlehnt, und habe so zum Mythus von Kallisto und Arkas Veranlassung gegeben, und der Erklärer des Eratosthenes [1]) stimmt im bei. Ich schliesse mich beiden an, muss aber einen kleinen Umweg machen, um gegen Müller meine zwei Sätze festzustellen, nämlich erstens, dass die altarkadische Artemis mit Apollon allerdings in Verbindung erscheint, und zweitens, dass der ganze Mythus von der Artemis-Kallisto astronomischen Ursprungs ist.

Zuvörderst was den Beinamen der Artemis *Καλλίστη* betrifft, unter welchem sie in Arkadien verehrt wurde, wie denn Sappho auch diese Göttin *καλλίστη*, die Schönste, genannt

Varietäten angegeben hat. Vergl. Istri Fragg. mit Siebelis p. 78. Pherecydis Fragg. mit Sturz p. 191. ed. alter. und Mythogr. Vaticann. I. 17. II. 58. mit Bode p. 86. — Gelegentlich sey noch bemerkt, dass Ovidius Fast. VI. 235 sq. in den Versen:

Tertia post nonas removere *Lycaona* Phoebe
Fertur, et a tergo non habet Ursa metum.

Lycaon für dessen Enkel Arkas genannt. Es ist nämlich von dem Untergang des Bootes die Rede (s. Ideler, über den astronomischen Theil der Fasti des Ovid, Berlin 1825. p. 140—142.). Cr.

1) Schaubach ad Eratosth. Catast. 1. p. 67. — Freilich, wenn in der sphaera *barbarica* das Sternbild der Bären nicht stünde, wie Lobeck, Aglaoph. p. 886. not. e, den Gale sagen lässt, wäre diess eine missliche Deutung; aber Gale spricht nur von der *Aegyptischen* Sphäre. In den Sphären der Asiaten kommen die Bären vor, und werden in der Bibel und andern Religionsurkunden oft genannt (s. nur Gesenius hebr. Wörterb. unter עַשׁ.). Ich werde darauf unten zurückkommen.

hatte [1]), so will ich darauf kein grosses Gewicht legen, dass Homer Sternen das Epitheton *schön und schönste* beilegt [2]), obwohl es zur Frage führen konnte, ob nicht etwan auch die alt-arkadische Artemis in *siderischem* Sinne die Schönste genannt seyn konnte. Wichtiger ist das Zeugniss eines alten Auslegers zur zweiten homerischen Stelle [3]). Hier stehen wir schon mit griechischen Sonnen- und Mondsgenien und mit Sternen-Göttern auf oberasiatischem Boden, und haben schon wesentliche Elemente des altarkadischen Cultus. Nun aber lese man weiter, was uns Pausanias [4]) von dem Dienst und von den Bildern der Taurischen Artemis erzählt. Wie in einem Lakonischen Bezirk, welcher der Artemis Orthia heilig sey, sich ein Heroion des Astrabakos finde [5]); wie das Schnitzbild dieser Göttin dasselbe seyn sollte, welches Orestes und Iphigenia aus der *Taurica* mitgenommen; wie die Attische

1) Pausan. I. 29. 2. und VIII. 35. 7. und die Sage von Kallisto (*Καλλιστώ*) VIII. 3. 3.

2) Iliad. VI. 401. — *ἀλίγκιον ἀστέρι καλῷ.* Iliad. XXII. 318. *Ἕσπερος, ὃς κάλλιστος ἐν οὐρανῷ ἵσταται ἀστήρ.*

3) Scholion Victor. et Townl. bei Heyne Obss. ad l. l. Vol. VIII. p. 305.: *τὸν Ἕσπερον Πέρσαι μὲν Τήρων, Ἕλληνες δὲ Ἀπόλλωνα φασί,* woselbst Th. Chr. Tychsen das Persische *Tir* verglich mit der Grundbedeutung des *Glanzes*, des Planeten Mercurius und des Vorstehers des Monats Junius, eines Genius der, weil er den Heerden vorstand, mit *Apollo Nomius* füglich verglichen werden konnte. — Jetzt vergleiche man Benfey und Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker p. 24, 27. 54—57. und daselbst E. Burnouf, Comment. sur Yaçna p. 214. p. 306. 348., wo unter diesem Namen und dem andern Tistrja, genannt als Ized, *der glänzende strahlende Stern* in der Persischen Astrotheologie und in der Indischen einer der 12 Namen der *Sonne* nachgewiesen wird.

4) III. 16. 5—7.

5) *Ἀστραβάκου*, auch *Ἀστροβάκου*, wie bei Suidas p. 622. Gaisford: *Ἀστρόβακος· ὁ ἀστρονόμος*, vergl. Herodot. VI. 69. mit meinen Commentatt. Herodott. p. 245 sqq. Schon in diesem Namen haben wir einen *orgiastischen Sternendeuter.*

Sage wolle, dasselbe Bild befinde sich bei den Attikern und sey das der Brauronischen Artemis; wie die *Kappadokier* am Pontus, die *Lydier*, welche einen berühmten Tempel der Artemis *Anaïtis* [1]) in ihrem Lande haben, auf jenes Bild Anspruch machen; wie es von Attika zu den *Medern* nach Susa entführt, und von da wieder nach Laodikea in Syrien gekommen sey; wie das den *Barbaren entrissene* Bild der Artemis Orthia wirklich das in Lakonien befindliche sey; wie die Nachkommen des Eurysthenes *Astrabakos* und Alopekos das Bildniss gefunden, sofort *aber in Wahnsinn verfallen seyen;* wie endlich dem Orakel zufolge der Altar der Göttin mit Menschenblut benetzt werden müssen, welches wirklich vor Alters durch *Menschenopfer* geschehen sey, bis Lykurgos die Geisselung der Epheben dafür angeordnet habe.

Hätte Müller nur diese Erzählung in seine Mythos-Deutung hereingezogen, so hätte ihm der wahre Ursprung der Kallisto-Sage nicht entgehen können, und er würde, dass ich so sage, schon den *orientalisch-astronomischen* Einblick in dieselbe gewonnen haben. Aber er hat auch in den von ihm angeführten Erzählungen des Eratosthenes und Hyginus nicht geachtet auf den Umstand: Kallisto sey entdeckt und darauf verwandelt worden, *als sie dem Gebären nahe war* [2]).

1) *Ἀρτέμιδος* — *Ἀναΐτιδος*, d. i. der *Persischen* Anahid oder der Göttin des *Planeten Venus*, oder des Morgen- und Abendsternes (v. Hammer u. Silv. de Sacy in den Commentt. Herodott. p. 248.). Hier, in diesem asiatischen Sternendienst, müssen wir nun schon die hellenische Unterscheidung der Artemis und Aphrodite fallen lassen.

2) Hygin. l. l. „prope diem partus" Eratosth. *ἐπὶ τόκου ἤδη οὖσαν*, — so Schaubach p. 68. nach Hemsterhuys, *ἐπίτοκον* als Ein Wort Kopiers, wonach Eratosthenes aber unreiner geschrieben hätte, da es eigentlich heissen müsste *ἐπίτεκα οὖσαν*, wie der ächte Herodot, nicht der Verfasser der Vita Homeri, wirklich hat I. 108. (s. Lobeck ad Phrynich. p. 333.; Stephani Thesaur. Didot. II. p. 1851.). In jenem *ἐπίτοκον* will aber Bernhardy (Eratosthenica p. 118.) einen der vielen Sprachfehler in diesen Catasterismen finden.

Wenden wir uns nun, um diese Lücke zu ergänzen, von der Lakonischen und Arkadischen Göttin zu der Brauronisch-Attischen zurück. Hier erspart uns ein anderer, jüngst auch zu früh der Wissenschaft entrissener Archäolog [1]) viele Umschweife. In seiner Metopologie der Sculpturen des Parthenon fügt er bei der 21sten Metope (nach seiner scharfsinnigen Deutung vorstellend: eine *Wöchnerin* und eine Priesterin am *Taurischen Holzbild der Artemis*) als Ergebniss (p. 263.) folgende Worte bei: „Diese Metope stellt das Schnitzbild der langbekleideten Artemis χιτώνη (χιτωνία, χιτωνέα oder *A.* ἐν χιτῶνι) vor. Bei dem heiligen βρέτας stehen rechts die Priesterin, links eine glücklich entbundene Wöchnerin [2]), welche eben im Begriff ist, ihre eigenen Kleider abzulösen, um sie der Göttin dankbar zu widmen.“ — Woran sich dann fruchtbare Bemerkungen [3]) über die Taurische Artemis, über Artemis-*Ilithyia*, über die *ausländischen* mit dem Griechischen Artemisdienste vereinigten Wesen und Culte, über das Fest der Arktea zu Brauron, über die Artemis Chitone, d. h. die Attische Εἰλείθυια, Λοχεία, oder die dem *Geburtsgeschäft* vorstehende Artemis, anschliessen.

Was nun die mit dem Griechischen Artemisdienst verschmolzenen *ausländischen* Wesen und Culte betrifft, so können wir uns jetzt darüber kurz fassen. Das Richtige ist, dass wir jene hellenische Artemis-Venus aus oberasiatischen Ländern entsprungen über Mittel- und Vorderasien und die Pontischen Gebiete verbreitet und so über Griechenland bis zum Peloponnes ausgepflanzet denken. Mit Einem Worte, — wir haben es hier mit der Assyrischen Aphrodite Mylitta, mit der Arabischen Alitta, mit der Persischen Mithra [4]), mit

1) Broendsted Reis. u. Untersuch. in Griechenl. II. p. 250 sqq.

2) λεχώ oder λεχωΐς, s. Callimach. h. in Dianam vs. 127.

3) p. 265 — 269.

4) Herodot. I. 132. — Göttinnen, deren Namen theils an die *Sterne*, theils an die *Geburten* erinnern, und deren *Idole* zum Theil bis ins mahomedanische Zeitalter herab im Morgenlande so heilig waren, wie

der Lydisch-Persischen Anaïtis u. s. w. zu thun, d. h. mit *siderischen Göttinnen der Geburt*, denen die Jungfrauen vor der Heirath huldigen, die Frauen nach glücklicher Geburt Dank und Gaben darbringen, deren Zorn aber beide abwenden müssen. Denn alle diese Wesen sind zweideutiger, leicht wandelbarer Natur; und wenn die Wöchnerinnen die böse Lilith zu fürchten haben, so wenden sich die Frauen insgesammt am Sonnenwende- und Klage-Fest des Thammuz [1]) mit unverwandtem Blicke nach *Norden* hin (— wo unter andern das Sternbild der *Bärin-Kallisto* am Himmel glänzet) und bringen unter Anrufungen ihre Gelübde dar.

Doch wir wenden uns wieder zum Apollon zurück, den wir als Indischen und Persischen Sonnen- und Sternen-Genius oben verlassen haben. Hätte Müller folgende zwei Züge des Mythus nicht übersehen, so würde er dem Apollon die Verbindung mit dem Arkadischen Artemis-Cultus nicht abgesprochen haben. Erstens vernehmen wir, dass Zeus unter der Gestalt des *Apollon* die Kallisto beschlafen habe [2]). Sodann hören wir von einem alten Logographen: Arkas sey Sohn des Zeus, *oder* des *Apollon*, und der Kallisto, der Tochter des Lykaon [3]). — Und nun werden wir kaum noch einige Notizen nöthig haben, um zum Schluss zu kommen: Der Poet Asios hatte die Kallisto Tochter des Nykteus (des Nachtgottes) genannt [4]). Ferner, in Attika, wo die Brauronische Bärengöttin Artemis einheimisch war, entstand eine Seuche, weil man eine die Menschen tödtende Bärin umgebracht. Eine

die alten Schnitzbilder der Artemis und der Ilithyia in den Griechischen Ländern (vergl. Heidelb. Jahrbb. 1836. p. 163.).

1) S. Symbolik II. 2. p. 417 sqq. und II. 3. p. 523 sqq. 3ter Ausg.

2) Apollodor. VIII. 2. p. 303 sq. Heynii.

3) Tzetz. Schol. in Lycophron. vs. 480. p. 632. ed. C. G. Mülleri, vergl. Charon in Historicorr. Graecc. antiquiss. fragg. p. 131.: *Ἀρκὰς ὁ Διὸς, ἢ Ἀπόλλωνος παῖς, καὶ Καλλιστοῦς τῆς Λυκάονος θυγατρὸς, ὥς φησι Χάρων ὁ Λαμψακηνός.*

4) Ebendaselbst; vergl. Sturz. ad Pherecyd. p. 191.

Jungfrau sollte als Sühnopfer der Artemis dargebracht werden. Man setzte eine Ziege an deren Stelle, und die Krankheit wich dennoch [1].

Hören wir also zuletzt noch die leise Stimme des Arkadischen Mythos: Die *zornige* Artemis soll die geschwängerte Kallisto in ein *wildes Thier* verwandelt haben [2], in eine Bärin; wie ihr Vater Lykaon, weil er Menschen geopfert, in einen Wolf verwandelt worden war. — Keineswegs ist also in dieser Sage Kallisto das starke von der Artemis genährte Thier, wie Müller meint, sondern das wilde Thier, das noch als Sternbild des Arkturus oder des Bärenhüters bedarf; und Wolf wie Bärin sind also Bilder einen alten Hirten-Calenders, die uns die finstere Kehrseite eines Cultus zeigen, worin der Brauch der Menschenopfer und der Glaube an den Irrwahn der Lykanthropie herkömmlich war. — Und jetzt können wir das Ergebniss unserer Epikrise in folgenden Sätzen zusammenfassen: Apollon ist im arkadischen Mythus, wie anderwärts, mit Artemis verbunden; Artemis-Kallisto ist eine Nacht- und Licht-, eine Sternen- und Geburts-Göttin, und die Quelle dieses ganzen Mythus und Cultus ist oberasiatischer Sabäismus.

Werfen wir nun noch einen Blick auf den zweiten Katasterismus, so hören wir zuvörderst, dass der kleine Bär von den meisten Phoenice (*Φοινίκη*) genannt worden; und die Sage habe gemeldet, er sey durch die Phönicischen Seefahrer, die sich nach ihm orientirt, wie die Griechen nach dem grossen, zur Bekanntschaft der Hellenen gekommen [3]. Hier

1) Grammaticus ap. Bekker. Anecdott. grr. p. 444 sq. — eine Sage, die ganz so lautet, wie die von der Iphigenia, an deren Stelle eine Hindin der Artemis als Opfer fallen muss.

2) Eratosth. Catast. I. — *ὀργισθεῖσαν τὴν θεὸν ἀποθηριῶσαι αὐτήν.*

3) Der kleine Bär oder Bärin hiess auch *Κυνόσουρα*, cauda canis, Hundsschwanz, der grosse Helice (*Ἑλίκη*, von der gewundenen Lage der sieben Hauptsterne dieses Gestirnes; s. Ideler, Ueber die Sternennamen

haben wir also einen bestimmten Fingerzeig des Asiatischen Ursprungs dieser Mythenclasse, die eben so wohl eine Kretische als eine Arkadische war [1]). Denn nach Kreta führet uns derselbe astronomische Mythus nun sofort hinüber. „Aratos, heisst es nämlich weiter, sagt, sie (die Kynosura) und die Helike, aus Kreta beide gebürtig, seyen Ammen des Zeus geworden“ [2]). — Rhea war nämlich nach Kreta geflüchtet, um den Zeus, mit dem sie schwanger ging, in Sicherheit vor dem Kinderfresser Kronos zu gebären. Der Knabe Zeus aber, selbst voll Furcht vor seinem fürchterlichen Vater, verwandelt sich in einen Drachen, seine zwei Ammen aber in Bärinnen; nachdem er jedoch zur Herrschaft gelangt, versetzt er seine eigene Gestalt und die seiner Ammen an den nördlichen Polarkreis [3]).

Wenn also der Mythus erzählte, Rhea habe ihren Sohn Zeus, nach der Geburt, der Pflege von zwei Nymphen übergeben, oder natürlicher in poëtischer Sprache, ihn in ihre Hände gelegt (ἐν χερσὶν ἔθηκε), welche Ammen nachher als die zwei Bärinnen an den Himmel versetzt worden, so sehen wir, wie Pythagoras, in seiner allegorischen oder symbolisch-mystischen Sprache, die Bärinnen am Nordpol *der Rhea Hände* zu nennen veranlasst seyn konnte [4]). Der *Form* nach betrachtet enthält nun dieser wunderliche poëtische Ausdruck des

p. 7.). Arati Phaenomm. vs. 36 sqq. Eratosth. Catast. II. mit Schaub. p. 72 sq. Cic. de N. D. II. 42. mit den Auslegg. p. 371 sqq. ed. Cr. et Mos.

1) Wie dann auch der Name eines der funfzig Söhne des Lykaon, Helix oder Helikas (Apollodor. p. 300. mit Heyne's not. crit.) an die Kretische Nymphe Helike erinnert, von der sogleich die Rede ist.

2) Eratosth. l. l. nach der nothwendigen Verbesserung von Schaubach p. 73., vergl. Arati Phaenomm. vs. 30 sqq.

3) Theonis Scholia in Arat. Phaen. vs. 45. p. 272. Buhle; Schaub. ad Eratosth. p. 73. Helike, Ἑλίκη, sagte man ferner, sey genannt von ἑλίσσεσθαι, vom im Kreise oder um ihre eigne Axe sich bewegen.

4) Porphyr. vit. Pythag. 41., vergl. oben Nachtrag I. und II.

alten Philosophen folgende drei Momente: Erstens das *real-astronomische*, wonach in ausländischen (asiatischen) Sphären von Bären am nördlichen Polarkreise Bilder und Namen [1]) angeführt werden. — Zweitens das *hellenisch-demotische* Moment, wonach es rein mythisch heisst: Rhea die Göttermutter übergibt ihren neugebornen Sohn Zeus zwei Pflegammen, Kretischen Nymphen, die nachher von ihrem Zögling, dem Herrn der Welt, neben ihm selbst, an den Weltpol als zwei Bärinnen versetzt werden. — Das *hellenisch-hieratische* Moment, wonach Pythagoras das den Erdball bewegende und belebende göttliche Wesen in seiner symbolisch-mystischen Sprache, als Göttermutter Rhea mit ihren zwei Händen [2]) (den Bärinnen am Polarkreis) bezeichnet.

Das war ein Element kosmisch-dynamischer Doctrin; wie denn die Pythagoreer überhaupt von Kräften oder Mächten [3]) redeten, wovon der Raum zwischen Himmel und Erde erfüllet sey. — In demselben Sinne ward auch der altitalische Gott Janus als eine Kraft oder Macht aufgefasst, die auf den beiden Bären ihren Mittelpunkt habe [4]). — Da stand Janus am Angelpunkte des Himmels, als einziger Wächter der Welt [5]).

1) *Ἀγάννα, ἡ ἐν οὐρανῷ ἄρκτος.* Hesych. p. 33. Alberti, Joh. Scaliger ad Manil. I. 303. p. 40. Der ebräische Name ist oben Nachtrag II. angegeben worden.

2) Händen, d. i. *Kräften* (s. Lobeck Aglaoph. p. 886. und daselbst die Stellen aus Hermes, Proclus und Herophilus).

3) *δυνάμεων* Jo. Laur. Lydus de Ostent. XXII. p. 88. ed. Hase.

4) *δύναμιν αὐτὸν (Ἰανὸν) εἶναι τινα ἐφ᾽ ἑκατέρας Ἄρκτου τεταγμένην.* Jo. Laur. Lyd. de menss. Romm. IV. 2. p. 148. Röther.

5) Ovid. Fast. I. 119 sq.

Me penes est unum vasti custodia mundi,
Et ius vertendi cardinis omne meum est.

— Ich weiss nicht, ob die Verbindung, worin von J. L. Lydus a. a. O. Janus am Polarkreis mit der Einweihung von Constantinopel gebracht wird (welche nach unserm Kalender im Jahr 330 n. Chr. feierlich vollzogen wurde und zwar mit heidnischen und christlichen Gebräuchen, s. Tillemont, Hist. des Emp. IV. p. 239. Le Beau, Hist. du Bas-Empire I.

Doch das Verdienstliche wie das Mangelhafte der mythologischen Lehren K. O. Müller's hat ganz neulich ein anderer Philolog genau beleuchtet, so dass ich nicht nöthig habe, mich weiter über des Ersteren Grundsätze im Allgemeinen zu verbreiten. Vielmehr will ich schliesslich auf die gediegene Abhandlung des Letzteren die Aufmerksamkeit meiner Leser lenken, indem ich wenige Sätze daraus hervorhebe, und ihnen das Studium des Ganzen empfehle. Der Verfasser weiset nämlich zuvörderst nach, dass der Glaube der Griechen nicht den Unterschied mache, nach dem wir *Mythe* das nennen, *was eine Idee thatsächlich gefasst*, *Sage* aber, *wo ein Thatsächliches ideal gestaltet erscheint*, und dass man sich auch bei den Alten vergeblich nach einer Hülfe umsehe, wenn man das, was sich bei ihnen unter dem Namen der Mythe und Sage finde, sichten wolle, um die *Volkssage*, welche vom National-Sinn und -Glauben getragen wurde, vom partiellen Aberglauben der Unmündigen oder von anerkannten blossen Dichtungen und Phantasiespielen zu sondern. Dass es Ge-

p. 507. Gibbon. IV. 17. p. 20 sq. vergl. Wyttenb. ad Eunap. p. 71 sq. 80, ed. Boisson.), darauf zu beziehen ist, dass das schema genethliacum dieses neuen Rom nach den Bären am nördlichen Himmel entworfen war, so dass das Geschick dieser zweiten Weltstadt von denjenigen Sternen abhängig gemacht wäre, worunter man sich die Angelpunkte der Welt vorstellte; so wie das Horoskop des alten Roms auf das Sternbild des Stieres bezogen, und der Geburtstag (dies natalis) dieser Stadt mit dem Eintritt der Sonne ins Zeichen des Stieres, am Fest der Parilien, begangen wurde (s. über die Constellation am Einweihungstage Roms Cic. de Divinat. II. 47. mit den Auslegg. p. 470 sq. ed. Moser und Jo. Laur. Lyd. de menss. I. 14. p. 12 sqq. ed. Röther.). — Eben so wenig will ich jetzt nach den mythischen Elementen der übrigen symbolischen Ausdrücke der Pythagoreer fragen, bin jedoch der Ueberzeugung, dass die Forschung sich nicht durch Aussprüche abschrecken lassen soll, wie eben hierbei ein grosser Philolog ihn sich erlaubte: „Philosophi Pythagorei Planetas Φερσεφόνης κύνας appellarunt. Sed hoc aenigmaticum est, et ab Oedipis solvendum (Ruhnken. Epist. crit. I. p. 94.).

stalten gebe, welche nicht der Sage zuzuzählen, sondern für Spiele des Volkswitzes zu halten seyen, wird nicht in Abrede gestellt, sie werden aber in die Sphäre des Dämonischen verwiesen, und die Wurzel alles Sagenglaubens, der zugleich Glaube an die Väter und an die Götter war, in dem Gemüthe gefunden, und nur in so fern ein Unterschied zugegeben, als sie für die ganze Nation oder für einzelne Stämme und Orte Interesse hatten.

Zu diesen Sätzen füge ich nur noch dieses Wenige aus dem Schlusse der Abhandlung mit des Verfassers Worten hinzu: „Es ist aber alles Gesagte nur eine von den heutigen Ansichten aus begonnene Einführung in die Betrachtung des innern Wesens und Wirkens der Sage, und ist nur die allgemeine Vorbereitung sogar, um ihre nationale Geltung ganz zu würdigen. Noch viel ist sonach übrig, sowohl für die subjective Beurtheilung, als die objective Forschung, und es ist nur der Wunsch, dem reichen und anziehenden Gegenstande sein Recht voller widerfahren zu lassen, wenn ich jetzt hier stehen bleibe. Zuerst ja muss die tiefere Wurzel dieses Sagenglaubens gezeigt werden, welche keine andere ist, als dasselbe poetische und zugleich religiös bedächtige Naturell, welches die Sagen bildete“ u. s. w. [1]).

1) Die *Heldensage der Griechen nach ihrer nationalen Geltung.* Von *Gr. Wilh. Nitzsch*, in den Kieler philologischen Studien. 1841. p. 375—467. vergl. den Bericht darüber von *L. v. Jan*, in den Münchner Gelehrt. Anzeigg. 1842. Nr. 150. p. 172—176.

III.

Vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyclus mit vorchristlichen Festen [1]).

Vorwort.

Die nachfolgenden Blätter, ein früher schriftstellerischer Jugendversuch, sollten zunächst, ohne neue Untersuchungen geben zu wollen, Andeutungen liefern zu einer vergleichenden Zusammenstellung der Feste verschiedener Religionen und Völker, besonders um ihre innere Analogie, theilweise auch ihren geschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen. Es wurden dabei, weil es mehr auf den Sinn, als auf die historische Verknüpfung ankam, unbedenklich auch solche Festtage, die sehr verschiedenen Zeiten angehören, nebeneinander gestellt, und das Ganze mehr skizzenhaft gehalten.

Als mich nun der dankbar verehrte Verfasser der Symbolik unerwartet aufforderte, den Aufsatz für die neue Ausgabe des Werkes mit den nöthigen Veränderungen auszustatten, hätte ich denselben gerne entweder ganz der Vergessenheit übergeben, oder völlig umgeschrieben. Keines von beiden war thunlich. Dem Ersten stand der Wille des verehrten

1) Diese Abhandlung verdanke ich der Güte meines Freundes, des Herrn Doctor *Ullmann*.

Freundes, dem andern die sehr knapp zugemessene Zeit entgegen. So habe ich gethan, was ich konnte: Einzelnes frisch ausgearbeitet, Anderes wenigstens verbessert, neben der Analogie auch die Differenz hervorgehoben und dem Ganzen eine meinem jetzigen Sinne mehr entsprechende Haltung gegeben. Aber die ursprüngliche Anlage und Färbung konnte ich nicht ändern, und dafür bitte ich, in so fern darin Ungenügendes sich findet, um Nachsicht. Wer sich auf eine vollständigere Weise über die Feste der verschiedenen Religionen, besonders die christlichen und jüdischen unterrichten will, dem stehen ja ohnediess grössere Werke zu Gebot [1]).

1) Für die christlichen Feste übergehe ich die älteren Werke von Hospinian, Dresser, Gretser, Leo Allatius, Bingham u. A., und nenne nur die neueren: *Augusti*, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, die drei ersten Bände, Leipz. 1817—20, über die Feste der alten Christen — und *Rheinwald*, kirchliche Archäologie, Berl. 1830. S. 153 ff., wo man auch die weitere Literatur findet; für die jüdischen Feste: *George*, die älteren jüd. Feste, Berlin 1835. und das treffliche Werk von *Bähr*, Symbolik des mosaischen Cultus, B. 2. Heidelb. 1839. p. 525—685. Anderes gelegentlich.

§. 1.

Uebersicht des christlichen Festcyclus.

Es versteht sich, wenn wir den Festkreis der Kirche, besonders der älteren, schildern wollen, dass wir die christlichen Feste in dem Sinne nehmen, in welchem sie von der *Kirche* constituirt und, sey es auch mit einem Unterschiede des Mehr oder Minder, bis heute festgehalten worden sind. Wer hier die Behauptungen der modernen Kritik, die für keines der christlichen Feste eine Basis übrig lässt, einmischen wollte, der würde das Ganze verwirren und seiner Bedeutung berauben.

Das christliche Festjahr zerfällt in drei grosse Partien, wovon die hohen Tage, Weihnachten, Ostern und Pfingsten die Mittelpunkte bilden. Die beiden ersten Festzeiten beziehen sich vorzugsweise auf die irdische Geschichte Jesu, die dritte auf das Verhältniss des verklärten, himmlischer Macht und Herrlichkeit theilhaftigen Erlösers zu seiner irdischen Gemeine in der Ausgiessung des heiligen Geistes. Diesen festlichen Tagen geht jedesmal eine Vorbereitung voran, und folgt eine Nachfeier; so dass vom ersten December an bis auf den Sonntag nach Pfingsten diese drei Festkreise wieder ein zusammenhängendes Ganze bilden, in welchem sich die Geschichte Jesu von seiner Geburt, vom Eintritt in die menschliche Beschränktheit an bis zu seiner höchsten göttlichen Verklärung immer herrlicher entfaltet. Der Heiland muss als schwaches, dürftiges Kind geboren werden, er muss allen

Bedingungen des Erdenlebens sich unterwerfen, er muss zuletzt schmachvoll leiden und sterben — damit er siegreich auferstehen und mit allmächtiger geistiger Wirkungskraft begabt für die Seinen sorgen könne bis an der Welt Ende. Das ist die einfache Geschichte, die diese hohen Zeiten ausfüllt. Sie erinnern die Feiernden in schön sich erhebender Reihefolge an die tiefste Herablassung und höchste Verherrlichung des göttlichen Wesens und Lebens, und zeigen in den bedeutungsvollsten Momenten des Daseyns Jesu die grössten Wohlthaten göttlicher Gnade. Das christliche Kirchenjahr hat eine durchaus historische Grundlage, aber eine solche, die in ihren einzelnen Momenten immer die tiefsten Wahrheiten enthüllt, und das eigenthümliche Verhältniss der Christenwelt zur Gottheit klar anschauen lässt. Durch das Letztere gewinnt der christliche Festkreis einen durchaus innerlichen, rein religiösen und ethischen Charakter, und sein Inhalt, indem er das höchste durch den Gottmenschen vermittelte Verhältniss der Menschheit zu Gott darstellt, hat nicht bloss die Bedeutung des geschichtlich Vergangenen, sondern zugleich der unmittelbaren, einen jeden gläubig Theilnehmenden berührenden, geistigen Gegenwart.

Wir wollen diess in einer kurzen Betrachtung der einzelnen Hauptfeste deutlicher zeigen.

1) Der *Weihnachtscyclus* feiert die Geburt des Heilandes, die Menschwerdung Gottes. Es sind vornämlich *zwei* hohe Tage, die begangen werden, der *Geburtstag* Jesu am 25. December, also der Tag, da der Göttliche in die Dürftigkeit des irdischen Daseyns eintrat; und der *Tauftag* Jesu am 6. Januar, also der Tag, an welchem sich Jesus zuerst *als Christus*, als der verheissene Messias zeigte, an welchem er in seiner göttlichen Hoheit und Kraft *offenbar wurde* [1]). Es war das Fest

1) Dass das Epiphanienfest ursprünglich die Taufe Jesu feiern sollte, ist nicht zu bezweifeln. Wir haben darüber die bestimmtesten Aussprüche der Väter. Die wichtigsten sind: Chrysostomus in orat. de

der Taufe als des Symbols der reinigenden Erleuchtung (ἡμέρα τῶν φώτων) [1]) und das Fest der *Gotteserscheinung*, Theophanie oder Epiphanie.

Auf diese Feier ist eine ernste Vorbereitung nöthig. Vier Sonntage vor dem Geburtsfeste des Herrn wird die göttliche Ankunft (adventus) verkündigt, und zur würdigen Erinnerung an dieselbe durch Lehre, Gebet und Gesang vorbereitet und ermahnt. So wie die ganze Zeit vor Christo, wie die Geschichte des jüdischen Volkes, wie alle Propheten von dem gottbegnadigten Henoch an bis auf den strengen Bussprediger und Täufer Johannes nur hinführen sollten auf die herrlichste Erscheinung des göttlichen Lebens in Christo — so sollten auch diese Tage jährlich die Gemüther aller Gläubigen in die Stimmung versetzen, die einer würdigen Feier der Ankunft Christi angemessen wäre. Man erinnerte sich an die den Vätern gegebene Verheissung, an das Ahnen und Harren der Völker und an die glorreiche Erfüllung desselben. Immer aufs Neue sollte der Verheissene kommen und in die Herzen einziehen.

baptismo Christi T. II. p. 369. Montfauc. — ἀλλὰ τίνος ἕνεκεν οὐχὶ ἡ ἡμέρα, καθ᾽ ἣν ἐτέχθη, ἀλλ᾽ ἡ ἡμέρα, καθ᾽ ἣν ἐβαπτίσθη, ἐπιφάνεια λέγεται; (αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἡμέρα, καθ᾽ ἣν ἐβαπτίσατο) — ἐπειδὴ οὐχ ὅτε ἐτέχθη, τότε πᾶσιν ἐγένετο κατάδηλος, ἀλλ᾽ ὅτε ἐβαπτίσατο· μέχρι γὰρ ταύτης ἠγνοεῖτο τῆς ἡμέρας τοῖς πολλοῖς u. s. w. Man vgl. ausserdem Constitut. Apostolic. V. 13. T. I. p. 315. ed. Coteler. und daselbst die gelehrte Anmerkung. Gregor. Nazianz. in der Rede εἰς τὰ γενέθλια p. 232. Basil. und in der folgenden Rede εἰς τὰ φῶτα p. 236. Basil. Maxim. Taurin. homil. 34. — Alle alten Gebräuche auf diesen Tag, von denen wir Kunde haben, deuten darauf hin, dass es die Feier eines *Tauftages* war.

1) Der Name τὰ φῶτα oder ἡμέρα τῶν φώτων ist höchst wahrscheinlich nicht von den bei der Feier dieses Tages gebrauchten *Lichtern* abzuleiten, sondern daher, weil es der Tauftag Jesu war; denn Taufe hiess ja bekanntlich in der alten Kirchensprache φώτισμα, φωτισμός, φῶς, taufen φωτίζειν. Justin. Mart. Apolog. I. 61. p. 82. Venet. Clemens Alex. im Paedag. I. 5. T. I. p. 113 u. A. Suiceri Thesaur. eccles. T. II. p. 1489. Bingham Origg. eccles. T. IV. p. 142. ed. Grischov.

Der Mittelpunkt dieser Festzeit war der seit der Mitte des 4ten Jahunderts [1]) zunächst in der römischen, dann auch in der orientalischen Kirche gefeierte *Geburtstag* Jesu, unser *Weihnachtstag* am 25. December. Da wurde verkündet, wie der ewige Logos menschliches Wesen angenommen habe, und wie der Göttliche, indem er Mensch geworden, den Menschen ein Grund ward, göttlich zu werden. In der Geburt des Heilandes von einer jungfräulich reinen, in ihrem Kinde seligen Mutter zeigen sich — ausser dem eben berührten grossen, Gottheit und Menschheit vereinigenden, Verhältnisse — zugleich die schönsten menschlichen Beziehungen. Weihnachten ist die Feier des Heiles der ganzen Menschheit, es ist aber auch zugleich das Fest der Mutterseligkeit, der reinsten Familienverhältnisse, es ist das Fest der Mütter und der Kinder. Dieses erkennt die Kirche, wenn auch nicht in besonderen Anordnungen, doch in ihren Belehrungen an, und alte Sitten haben es geheiligt.

Durch die Feste, welche unmittelbar mit diesem Tage verbunden sind, wird der neugeborne Heiland sogleich auf eine sinnreiche Weise verherrlicht. Der 26ste December ist wenigstens seit dem 4ten Jahrhundert der Gedächtnissfeier des Glaubenshelden *Stephanus* gewidmet und hatte entweder schon ursprünglich oder erhielt wenigstens bald eine Beziehung auf das Geburtsfest Christi [2]). Er, der erste Blutzeuge [3]),

1) Aeltestes sicheres Zeugniss bei *Ambrosius* de virginib. ad Marcellin. soror. III. 1. Anderes bei Rheinwald p. 216 sqq. Uebergang in die griechische Kirche: *Chrysostom.* homil. εἰς τὴν γενέθλιον ἡμέραν — Opp. T. II. p. 354.

2) Augustin. Serm. 323. und besonders 374.

3) Er heisst in der alten Kirche allgemein der πρωτομάρτυρ, ja man fand auch eine Bedeutung darin, dass er, der erste Sieggekrönte, den Namen στέφανος hatte (über diesen Sprachgebrauch vergl. Segaar zum Clemens Alex. Quis dives salvetur p. 149 sq.). Es ist indess zu bemerken, dass es nicht im strengsten Sinne der Todestag des Stephanus war, den man am 26. December feierte, sondern der Tag, an welchem seine

steht der Krippe des Kindes am nächsten. Sein Geburtstag, denn der Geburtstag eines Märtyrers ist sein *Todestag*, ist mit dem Geburtstage Jesu unmittelbar verbunden. Der Neugeborene hatte dem Stephanus zu seinem Kampfe Kraft und Muth gegeben. Er hatte das Leben in dem Zeugen der Wahrheit geweckt, welches im Todeskampfe nicht erlag, sondern nur herrlicher daraus hervorging. Darum sagt ein altes Formular auf diesen Tag: Heri natus est Christus in terris, ut hodie Stephanus nasceretur in coelis.

Ihm zunächst folgt der Gedächtnisstag *Johannes des Evangelisten*. Es war der Jünger, den der Herr lieb hatte, der ἐπιστήθιος. Schon darum verband sich sein Andenken ganz einfach mit dem Geburtstage Jesu [1]. Aber er war es auch, der unter den Evangelisten vorzüglich die Lehre verkündigt hatte: „Das Wort ward Fleisch, und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit.“ Wegen seines muthigen Festhaltens an dieser Wahrheit hiess er der *Theologe*. Zugleich war Johannes ein *Märtyrer*, nicht in dem Sinne, worin Stephanus es war, sondern nach dem geistigeren Begriffe des Märtyrerthums, welchen schon frühe manche Kirchenlehrer hatten, wonach jeder ein Märtyrer war, der durch sein ganzes Leben in Wort und That *für göttliche Wahrheit gezeugt hatte*, wenn er auch zuletzt eines natürlichen Todes gestorben.

Wenn diese beiden Tage an *die* erinnerten, welche, der eine durch ein langes, unwandelbar treues Leben, der andere durch einen heldenmüthigen Tod ihre Liebe zu Christo bewiesen hatten — so sollte ein dritter Tag diejenigen feiern, welche

Gebeine wieder aufgefunden worden waren. Den eigentlichen Todestag verlegte man auf den 3. August. Allein dieser wurde nicht besonders gefeiert, und sein Fest am 26. December bezog sich doch vorzüglich auf sein *Leiden und Sterben* für Christus.

1) Vergl. *Bedae* Venerab. Hom. T. VII. p. 433. Anderes über Ursprung und Bedeutung dieses Tages bei *Augusti*, Denkwürdigk. B. 1. S. 149 u. 296.

schon in zarter Jugend ohne Bewusstseyn ihr Leben für das neugeborene Kind des Heils opfern mussten. Der 28. December war der Tag der *unschuldigen Kinder* (Festum innocentium), eine Feier, die, was ihren frühen Ursprung beweist, anfänglich mit Epiphanien [1]), später erst mit dem Weihnachtsfeste verbunden war. Also drei Märtyrerfeste [2]) sind mit dem Geburtstage Jesu verbunden; denn das Leben, welches Er auf die Erde brachte, sollte sich im Tode bewähren, die Liebe, welche Er entzündete, sollte stärker seyn als der Tod. In dem Geburtstage des Heilandes lag für die Kirche zugleich die Gewissheit, dass jene unschuldigen Knaben, welche, wenn auch nicht mit Wasser, doch mit ihrem eigenen Blute für ihn getauft waren, seines Heiles theilhaftig werden würden [3]).

Zeigt nun diese Verbindung von Festen den tiefen Ernst, womit die alte Kirche das Geburtsfest Jesu betrachtete, so dürfen wir auch die *heitere Seite* nicht aus den Augen verlieren. Die Weihnachtstage enthalten die schönsten Erinnerungen

1) *Augustin.* de epiph. Dom. Serm. 373. *Leo* Serm. 7. in epiph.

2) Und zwar waren es drei Martyrien von verschiedener Art, die hier zusammengestellt waren. „Triplex enim est martyrium. Primum *voluntate* et *opere*, et tale fuit martyrium beati Stephani. Secundum martyrium est *voluntate* et *non opere*, quale fuit martyrium Johannis Evangelistae. Tertium martyrium est *opere* et *non voluntate*, quale fuit martyrium Innocentium" etc. Durandi rational. divinor. officior. VII. 42.

3) Augustin. de epiph. Dom. Serm. 373. Das Fest der unschuldigen Kinder unterscheidet sich dadurch von anderen Märtyrerfesten, dass es als *Trauerfest*, nicht wie die anderen Märtyrertage als Freudenfest begangen wurde (denn man feierte ja bei den Märtyrern den Tod nicht als Austritt aus dem Leben, sondern als Eingang in das Leben). Einige katholische Liturgen (z. B. Microlog. de observ. eccles. cap. XXXVI.) geben als Grund an, dass diese Knaben, obgleich des Märtyrerthums gewürdigt und zur Seligkeit bestimmt, doch nicht sogleich in die himmlische Seligkeit, sondern erst in den limbus patrum gekommen seyen. — Uebrigens hat dieses Fest auch zu trefflichen Kunstproductionen Veranlassung gegeben. Ich erinnere nur an den schönen Hymnus des Prudentius (Cathemerin. XII.). „Salvete flores martyrum."

an eine heilige Familie, deren Mittelpunkt das neugeborene Kind ist. Johannes gehörte auch zu dieser Familie; denn er war nach dem Tode Jesu der treue Sohn der Maria [1]). An der Krippe des Neugeborenen erscheinen huldigend die Weisen des Morgenlandes, und bringen die köstlichsten Gaben dar. Engel verkünden ihn mit himmlischen Lobgesängen. Hirten beten ihn an. So vereinigte sich in diesen Tagen die Feier hochbegnadigter Jungfräulichkeit, edler Freundschaft, muthvoller Treue, kindlicher Unschuld, demüthiger Anerkennung des ankommenden Heilandes von Seiten bejahrter Weisen — um den *einen grossen Tag*, den Geburtstag des neuen himmlischen Königs, desto mehr hervorzuheben.

Zwischen den Tag der Geburt Jesu und seiner Epiphanie in der Taufe fällt noch ein Fest, welches ebenfalls einen Moment aus der Kindheit Jesu feiert, das Fest der *Beschneidung* (Festum circumcisionis et nominis Jesu), womit die späteren Kirchenlehrer nur ungern die von den Heiden mit so manchen zügellosen Ausschweifungen begangene [2]) Feier des bürgerlichen *neuen Jahres* verbanden. Jesus muss beschnitten werden; er unterwirft sich nicht nur den Beschränkungen der Menschheit, sondern er, der selbst Gesetzgeber und über alles menschliche Gesetz erhaben ist, unterwirft sich auch den Bedingungen des Gesetzes, damit durch die vollendete Erfüllung das Gesetz aufgehoben würde.

Der feierliche Schluss des Weihnachtscyclus ist das *Epiphanienfest*. Dieses Fest ist orientalischen Ursprungs und stammt, möglicher Weise durch gnostische Einflüsse veran-

1) *Johannes* wurde noch in einem eigenthümlichen Verhältniss zur Maria gedacht. Er war das unter den Männern, was sie unter den Frauen. Man schrieb ihm *beständige Jungfräulichkeit* zu. Breviar. Roman. lect. V. 2. Beda Vener. Hom. T. VII. p. 433. *Augusti* Denkw. I, 149. 296. Rheinwald S. 248.

2) Die älteren Kirchenlehrer, namentlich des 4. Jahrhunderts, setzten der heidnischen Ausgelassenheit einen oder mehrere kirchliche Busstage entgegen. S. die Nachweisungen bei *Rheinwald* S. 223 ff.

lasst, aus früher Zeit, vermuthlich aus dem 2. Jahrhundert[1]. Es war ursprünglich dem Andenken an die Taufe Jesu im Jordan, d. h. dem Andenken an den Moment gewidmet, wo er nun, durch Johannes den Täufer zuerst erkannt, als Messias, als verheissener Retter des Volkes hervortrat, wo er als der Göttliche, auf den sich der heilige Geist in Taubengestalt herabgelassen, offenbar wurde[2]. Diese Bedeutung hatte das Fest bei seiner Entstehung in den morgenländischen Kirchen. Anders modificirte es sich im Abendlande. Es war einmal der ersten feierlichen Offenbarung Jesu geweiht. Da aber die abendländische Kirche den Moment der Taufe nicht für so wichtig hielt, so übertrug sie diess auf den Zeitpunkt, da Jesus als himmlischer König und Heiland den Heiden bekannt wurde. Als diesen Moment sah man die Anbetung der Magier an, die für Repräsentanten der heidnischen Menschheit galten[3]. Man erhob sie im Mittelalter zu Königen, bestimmte ihre Zahl auf drei, und legte ihnen die Namen Caspar, Melchior, Balthasar bei[4]; und so kam das Fest durch manche Traditionen und Dichtungen, so wie überhaupt durch liebliche Productionen der Kunst verherrlicht als Drei-

1) Hauptstelle bei *Clemens* v. Alex. Stromat. I. p. 407. Vermuthungen über den Ursprung und Literatur s. bei *Rheinwald* S. 209 ff.

2) *Hieronymus* im *Commentar zum Ezechiel* Cap. I. Vers 1. tadelt ausdrücklich diejenigen, welche den Epiphanientag zum Geburtsfeste Jesu machten: quia in natali absconditus fuerit, neque apparuerit. Vergl. Constitut. apostolic. VIII. 33. Tom. I. p. 499. edit. Coteler. Cler.

3) *Augustinus* Sermo 200: Magi *primitiae gentium;* nobis hoc lingua nuntiavit Apostolorum, stella illis tanquam lingua coelorum. Ausserdem bes. August. Serm. 203, *Leo* M. Serm. 31 u. 32. *Maximus Taurinensis* Serm. VII: Licet de solemnitate diei hujus veterum sit diversa traditio, una tamen sanctae devotionis est fides; in omnibus dei filius creditur, in omnibus est nostra festivitas; *gentium praesignatur vocatio* (durch die Magier), religionis nostrae designatur arcanum (durch die Verwandlung des Wassers in Wein, das erste Wunder Jesu) aqua nostri baptismi consecratur (durch die Taufe Christi).

4) *Beda* Vener. Opp. III, 649.

königstag in unsere Zeiten. Die morgenländische Kirche aber ist bis auf diesen Tag bei der alterthümlichen Feier der Taufe Jesu auf den 6. Januar geblieben [1]).

In späterer Zeit, d. h. im sechsten Jahrhundert, wurde noch eine Feierlichkeit angeordnet, die mit dem Weihnachtscyclus, welcher das Jugendleben Jesu zusammenfasst, ebenfalls in Verbindung stand, das Fest der Darstellung Jesu im Tempel (von den Griechen ὑπάντη [2]) genannt, wegen des Zusammentreffens der Mutter und des Neugeborenen mit den prophetischen Personen Simeon und Anna), gewöhnlicher Fest der *Reinigung der Maria* oder im Deutschen Mariä *Lichtmess*, natürlich nicht zu verwechseln mit dem Epiphanientage, der auch das Lichtfest, ἡμέρα τῶν φώτων, hiess. Die Zeitbestimmung dieses Festes hat ihren Grund in der Verlegung der Geburt Jesu auf den 25. December. Wenn es also auch streng genommen nicht zum Weihnachtscyclus gehörte, so stand es doch damit in entfernterem Verhältniss.

Um Weihnachten ward die Zeit der Osterfeier in den Kirchen angekündigt. So haben wir schon eine kirchliche Verbindung zwischen beiden Festkreisen.

2) Der *Ostercyclus* schliesst sich also an den Weihnachtscyclus an. Hier kann in Betreff des historischen Ursprungs kein Zweifel seyn. Die christliche Ostern ging mit

1) Bekanntlich hat die abendländische Kirche ausser der Taufe Jesu und der Ankunft der Magier noch mehrere Momente aus dem Leben Jesu, in denen er sich in göttlicher Hoheit zeigte, mit der Epiphanienfeier verbunden; nämlich das Andenken an das *erste Wunder* Jesu bei der Hochzeit zu Cana, und an die Speisung der fünftausend Mann. Man findet die verschiedenen Beziehungen des Festes vereinigt in vielen Homilien abendländischer Väter und in dem Hymnus des *Sedulius* auf diesen Tag.

2) Ὑπάντη oder ὑπαπάντη, das Fest der *Begegnung* — quia venerabiles personae Simeon et Anna eo die *obviaverunt* Domino, dum praesentaretur in templo. Microlog. de eccles. observ. cap. XLVII. Vergl. andere Nachweisungen bei Suicerus im Thesaur. eccles. Tom. II. p. 1374.

wesentlich veränderter, aber doch auch analoger Bedeutung unmittelbar aus der jüdischen hervor, und ist das Haupt- und Urfest der christlichen Kirche. Es ist der Mittelpunkt aller christlichen Festfeier, was sich auch darin ausdrückt, dass der Hauptgegenstand des Osterfestes, die Auferstehung Christi, zugleich zum ursprünglichen Inhalte einer wöchentlichen Festfeier, der Sonntagsfeier, geworden ist.

Im Osterfeste concentriren sich die höchsten Momente der Erscheinung Jesu als eben so viele Erweisungen der göttlichen Gnade. Das Osterfest hat allein die Geschichte *Jesu* zum Gegenstande, und gerade *die* Thatsachen derselben, welche sie zugleich in eminenter Weise als die Geschichte der Erlösung des Menschengeschlechts charakterisiren, sein Leiden, Sterben und Auferstehen. Das tiefste Leiden und der siegreichste Triumph vereinigen sich zu einem wunderbar einzigen Ganzen.

Dieser Festzeit geht auch wieder ein vorbereitendes vierzigtägiges Fasten voran, welches beginnt, nachdem man der Welt Lebewohl gesagt (caro vale! Carneval).

Der *Palmsonntag* ist der eigentliche Beginn der Osterfeier. Es ist der Einzug Christi in Jerusalem unter dem Zujauchzen des Volkes. Die Strasse, auf welcher er wie ein Sieger einherzog, war mit Gewändern belegt und mit *Palmen* bestreut. Die Tragödie beginnt mit einem Triumphzuge. Aber es ist nicht der rechte, es ist blos ein irdischer. Nicht auf diese Weise, viel herrlicher soll der ewige König des neuen Jerusalems triumphiren. Das Jauchzen des Volkes verwandelt sich in Schmähen, seine Gunst wird durch Priesterlist in tobende Wuth umgekehrt. Christus geht aus freiem Entschluss, bewusst und ruhig dem Tode entgegen.

Vorher setzt er noch das Mahl der Gnade Gottes und der Bruderliebe, sein Todesmahl ein. Der *grüne Donnerstag* [1])

1) Die verschiedenen Erklärungen des Namens *grüner* Donnerstag (vergl. *Augusti's* theolog. Monatschrift 1801. I. B. 6tes St. und dessen

(dies mysteriorum, dies natalis calicis) ist dem Andenken dieser Begebenheiten geweiht. Weil Jesus dabei durch eine bedeutsame Handlung ein Beispiel demuthsvoller Bruderliebe und wechselseitiger Dienstleistung gegeben, war auch in vielen Kirchen auf diesen Tag der Gebrauch des *Fusswaschens* eingeführt.

Nun folgt der grosse *Leidenstag* selbst, der theure *Freitag*, der Tag der höchsten Huld und der tiefsten Klage [1]). Jesus stirbt am Kreuze für die Sünden der Welt. Es ist die Feier der reinsten, unbedingt sich opfernden Liebe. Aus seinem Tode geht das Heil der Welt hervor. Es ist also ein Fest der höchsten Wohlthaten, das aber durch das Andenken an die tiefen Leiden des Wohlthäters zugleich das Fest der Wehmuth und der Trauer wird. Alles trauert. Auch die Natur scheint mitzufühlen, was der grosse Retter duldet: die Sonne verhüllt sich, der Vorhang im Tempel zerreisst. Wie viel tiefer trauert der fühlende Mensch. Desswegen der *stille* Freitag.

Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie II. B. S. 112., wo das Nöthige nachgewiesen ist) scheinen fast noch alle zu gezwungen, und keine die einfach treffende zu seyn. Am meisten möchte sich die Erklärung empfehlen, welche auf das *Aufgrünen* und Wiederaufblühen der Natur (dies viridium) und auf alte jüdische und christliche Sitten Rücksicht nimmt.

1) Auf beides kann der Name *Char*freitag hindeuten, je nachdem man eine fremde oder eine deutsche Ableitung annimmt. Die fremde Ableitung musste entweder auf das griechische χάρις (Tag der höchsten Huld und Liebe) oder auf das lateinische carus (der theure Freitag) zurückgehen, und unter diesen beiden Etymologien läge ohne Zweifel die aus dem Lateinischen näher. Allein vor beiden scheint die deutsche von chara, Klage, charôn, charen, caren, klagen — den Vorzug zu verdienen. *Graff*, Wörterbuch IV, 464—465. *Wachter*, Glossar. p. 814. — u. besonders *Wackernagel*, Wörterbuch zu seinem Lesebuche S. 319 u. 320: Carfritag, Klagefreitag, von caren, wehklagen. Vergl. auch: chareleih, Klagegesang.

Den darauf folgenden Sonnabend nannten die Alten den grossen oder *heiligen Sabbat*. Es war der Ruhetag des Herrn vom geistigen Schöpfungswerke. Es war vollbracht, und der Anfänger und Vollender des Glaubens ruhete von der Arbeit im Grabe. Auch in der Nacht vom Sonnabend auf den Ostertag liegt er noch in der Grabesstille. Diese Nacht wurde aufs feierlichste begangen, als *die heilige Nacht aller Nächte* [1]). Die Gemeine ist zu heiliger Trauer versammelt. Man wachet, singt und betet. *Fackelzüge* [2]) sollen andeuten, dass auch in der tiefsten Trauer das Licht der Hoffnung und des Lebens nicht erloschen ist. In dieser Nacht erwartete die alte Kirche die Wiederkunft des Herrn zum Weltgericht und das Ende der Dinge. Furcht und bange Freude erfüllt alle Gemüther [3]).

Aber der Morgen bricht an, und welch ein Morgen! Man begrüsst sich mit dem Triumphrufe: „Der Herr ist auferstanden". Man antwortet: „Ja wahrhaftig er ist auferstanden". Nun ist der *Ostertag* selbst gekommen, der Tag der Freude und des Heils, der königliche, der Siegestag, der Tag des Lichtes und der Freiheit, das Fest aller Feste. Das Alte ist vergangen, es ist Alles neu worden. Hier schliesst sich die alte Zeit, und eine neue bricht an; darum begannen die Alten mit Ostern das neue Kirchenjahr, wie auch der Sonntag, die wöchentliche Feier der Auferstehung, nicht, gleich dem jüdi-

1) Zum Theil versetzen auch die Väter und alten Dogmatiker den *Descensus ad inferos* in diese Nacht.

2) *Gregorius* von Nazianz sagt in Beziehung darauf in der zwei und vierzigsten Rede *εἰς τὸ ἅγιον πάσχα: καλὴ μὲν οὖν ἡ χθὲς λαμποφορία καὶ φωταγωγία, ἣν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ συνεστησάμεθα — δαψιλεῖ τῷ πυρὶ τὴν νύκτα καταφωτίζοντες, καὶ τοῦ μεγάλου φωτὸς ἀντίτυπος* u. s. w. *Eusebius* in der Vita Constant. IV. 22. gibt die Beschreibung einer solchen Erleuchtung. Vergl. *Wernsdorf* de Constant. M. religione paschali. Viteb. 1758.

3) *Lactant.* instit. div. VII. 19.: Haec est nox, quae nobis propter adventum regis ac Dei nostri pervigilio celebratur — und *Hieronymus* Comment. in Matth. XXV. 6. T. VII. p. 203.

schen Sabbat, der Schlusstag der vergangenen, sondern der Anfangstag einer neuen Woche war. Ostersonntag als höchster Freudentag wurde besonders auch durch Werke der Liebe und Wohlthätigkeit bezeichnet [1]).

Den Schluss des Ostercyclus bildet die Octave desselben, das sogenannte ἀντίπασχα, der *weisse Sonntag* (Dominica in albis, dies neophytorum, später Quasimodogeniti genannt). Diess ist der Sonntag, an dem die Neophyten zum letztenmal ihre weissen Kleider trugen, mit deren Ablegung sie nun feierlich in den Schooss der Kirche aufgenommen wurden [2]). Sie schlossen sich nun um so zuversichtlicher den Reihen deren an, die den Auferstandenen als ihren Herrn bekannten, und waren nicht in Gefahr einer so handgreiflichen Ueberzeugung zu bedürfen, wie der Zweifler *Thomas*, dessen Andenken auch auf diesen Tag begangen wurde. Der Sonntag hiess auch *Dominica Thomae*.

3) Der *Pfingstcyclus* feiert die völlige Verklärung und die Erhöhung Jesu. Die irdische Laufbahn ist beschlossen; Jesus lebt zwar noch unter seinen Schülern, aber schon als Auferstandener. Wie im Judenthum die ganze Zeit zwischen Passah und Pfingsten eine heilige war, so, nur in anderm Sinn, wurden auch von der alten Kirche die sieben Wochen zwischen Ostern und Pfingsten besonders gefeiert. Es war diess die Zeit, die man mit Vorliebe zur Vollziehung der Taufe zu wählen pflegte. Ein symbolischer Gebrauch sollte diese ganze Zeit hindurch an Jesum den Auferstandenen erinnern; man *stand* immer beim Gebete. In den Lehrvorträgen wurde besonders die Apostelgeschichte erklärt, weil hier die Zeugen der Auferstehung redend und handelnd auftreten, und weil, wie Chrysostomus [3]) sagt, die in diesem Buche erzählten Wunder der stärkste Beweis von der Wahrheit der Auferstehung

1) *Euseb.* Vita Const. IV. 22. *Rheinwald* p. 199.

2) Pseudo-Augustin. Sermo 172. Opp. T. V.

3) Homil. LXIII.

sind. Endlich fastete man nicht in diesen Wochen und feierte möglichst von Arbeiten, weil es eine Freudenzeit war [1]). In Summa: das Ganze wurde wie *ein* grosser Sonntag, der festliche Nachhall des österlichen Auferstehungstages, behandelt [2]).

Der letzte unter den Tagen, welche sich noch auf die irdische Erscheinung Jesu bezogen, ist der *Himmelfahrtstag*. Nun verliert sich das irdische Leben, das Jesus in der Krippe zu Bethlehem begonnen, wieder in himmlische Glorie; er empfängt den ihm verheissenen Platz zur Rechten des Vaters und damit alle Vorzüge der göttlichen Majestät und Weltregierung.

Der erste Act der Gnade, welchen er als Erhöhter an den Seinen ausübt, ist die *Ausgiessung des heiligen Geistes*. Das ist der Inhalt des Pfingstfestes, des letzten und feierlichsten der fünfzig Tage, der eigentlichen πεντηκοστή. Es ist die Feier des fortdauernden Wirkens und Lebens Jesu in seiner Gemeinde durch die Kraft des heiligen Geistes, die Feier der Ausrüstung der Apostel mit den höchsten Gaben zur Gründung der christlichen Kirche. Schon am ersten Mai hatte früher die abendländische Kirche ein Fest *aller Apostel*, und zwar nicht unpassend; denn das war ja die Zeit, wo sie sich wieder um ihren über Grab und Tod triumphirenden Herrn sammelten, um nun viel herrlicher über ihre Bestimmung erleuchtet zu werden. Später blieb auf diesen Tag nur die Gedächtnissfeier der Apostel Philippus und Jacobus.

1) *Tertullian* sagt de cor. milit. c. 3: am Sonntage jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare — und dann: eadem immunitate a die paschae in pentecosten usque gaudemus. Derselbe de orat. c. 23. vom Sonntage: differentes negotia, und hierauf: tantundem et spatio pentecostes, qua eadem exultationis sollemnitate dispungimur — was jedoch gewiss nur von relativer Arbeitsfeier, Enthaltung von schweren und vielen Arbeiten zu verstehen ist.

2) *Origenes* adv. Cels. VIII. 22.

Die Octave von Pfingsten, früher in der griechischen Kirche ein *Fest zum Andenken aller Märtyrer* oder Heiligen (κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων) [1]) wurde in der abendländischen Kirche, aber erst im späteren Mittelalter, zum *Dreieinigkeitsfest* [2]). Diese Feier beendigt den Pfingstcyclus, und ist somit auch der Schluss des grossen festlichen Kreises, den die drei hohen Festzeiten ausmachen; dadurch hat das Ganze einen festen dogmatischen Schlussstein. Mit der Himmelfahrt Jesu hatten sich die Augen des Geistes schon gen Himmel erhoben, durch die Gnaden des Pfingstfestes waren sie noch mehr erleuchtet worden; nun sollten sie an diesem Feste die höchsten himmlischen Geheimnisse, das Wesen des dreieinigen Gottes schauen.

In den grösseren von Hauptfesten entblössten Zeitraum zwischen Pfingsten und Weihnachten waren mehrere ausgezeichnete Marien- und Aposteltage verlegt; da hatte man Mariä Heimsuchung, Himmelfahrt, Geburt, Opferung, Empfängniss (Feste, die meist jüngeren Ursprungs sind), man hatte die Gedächtnisstage der Apostel Petrus und Paulus, des Bartholomäus, Simon und Judas und des Andreas. Für unsere Absicht sind aber vornehmlich noch drei Feste auszuzeichnen, die in diese Zeit fallen: das Geburtsfest *Johannes* des Täufers (am 24. Junius), das Fest *Aller Heiligen* (am 1. Nov.) und *Aller Seelen* (am 2. Nov.). Auch ein Fest *Aller Engel* ward nicht vergessen. Man feierte es am 29. September.

So war also kein grösserer Zeitraum des ganzen Jahres ohne Fest und Weihe, und durch den ganzen Jahreskreis wand sich ein Kranz von feierlich ausgezeichneten Tagen.

1) *Chrysost.* Homil. T. II. p. 711. *Leo Allatius* de domin. et hebd. §. 21.

2) Das Nähere s. bei *Rheinwald* p. 207.

§. 2.

Analogie des christlichen Festcyclus mit dem Jahresverlauf in der Natur.

Wir haben bisher die *christlich-historische Grundlage* des Festcyclus betrachtet. Dieses Element haben wir auch unbezweifelt als das entscheidende bei der Entstehung und Anordnung des Festkreises anzusehen. Die auf die Evangelien gebaute historische Grundlage des christlichen Janrescyclus darf nie verkannt werden, obgleich Einzelnes, früher oder später Entstandenes, des historischen Grundes ermangelt.

Allein das christliche Festjahr steht auch in einem eigenthümlichen *analogen Verhältnisse zu dem Jahresfortgang im Naturleben.* Im Ganzen liegen nämlich die Festzeiten so, dass die Natur diese Offenbarungen des höheren Lebens mitzufeiern scheint, dass die Entwickelung in der Natur dieser geistigen Entwickelung entspricht und zur stillen Begleitung, zur Folie dienen muss.

Es soll damit nicht gesagt seyn, dass dieser Gedanke etwa vorzugsweise der Grund zu einer solchen Anordnung des alten Kirchenjahres wurde; dagegen streitet das eben bemerklich gemachte historische Moment. Allein ganz zufällig ist dieser Zusammenhang auch nicht, und es lässt sich für die Erscheinung eine tiefere Beziehung nachweisen.

Zuerst wollen wir die Erscheinung selbst betrachten.

1) Das *Christfest* fällt gerade in die Zeit des *Wintersolstitium.* Die Sonne steht nun am tiefsten, die Tage sind am

kürzesten; der Sonnenstrahl hat keine Kraft, das Leben in der Natur ist erstarrt, und liegt im Scheintode. Aber von dieser Zeit an geht es auch wieder aufwärts. Der Kreis der Sonne wird höher und ihre Wirkungen allmählig kräftiger; die Sonne wird gleichsam *neu geboren* — und man gewinnt wieder Hoffnung, dass durch sie neues Leben in der Natur erweckt werden wird. In diese Zeit also ist das Geburtsfest Christi verlegt [1]. Er ist die neu aufgehende Sonne der Gerechtigkeit (*ἥλιος δικαιοσύνης*); seine Geburt fiel in die Zeit, da das sittliche Leben in der Menschheit fast erstorben war. Aber es war, wie das Naturleben im Winter, nur scheinbar erstorben. In ihm ging zugleich die Hoffnung auf, dass, wenn einst die Strahlen der Wahrheit und der Liebe kräftiger von ihm ausgehen würden, ein neues geistiges und sittliches Leben aufblühen müsse.

2) Das *Osterfest* ist des Frühlings Anfang. Es ist das Fest der Auferstehung für die Menschheit, wie für die Natur. In dem einfachen Gedanken: Wie das Saatkorn, wenn seine Hülle verwest, einen jungen Lebenskeim zum Sonnenlicht emporschickt, so wird auch der Mensch, wenn die irdische Hülle zerfällt, nach dem Vorbilde des auferstandenen Erlösers zu dem Lichte eines neuen Lebens hindurchdringen — in diesem einfachen Gedanken verbinden sich aufs schönste Osterfeier und Frühlingsfeier. Ostern ist der Frühling der Welt

1) Diesen Zusammenhang haben auch manche ältere christliche Schriftsteller, besonders Dichter, ganz klar ausgesprochen, z. B. *Aurelius Prudentius* in der bekannten Stelle Cathemerin. Hymn. XI.

Quid est, quod arctum circulum
Sol jam recurrens deserit?
Christusne terris nascitur,
Qui lucis auget tramitem.

Aehnlich ist die Stelle des *Paulinus* von Nola (Poemat. XVIII.) und mehrere Aeusserungen kirchlicher Redner, die man zusammengestellt findet bei Jablonski Opp. T. III. p. 355 sqq. ed. Te Water.

und der Frühling des Geistes, der sichtbare Frühling und der unsichtbare. Diess haben die Väter der Kirche nicht unberücksichtigt gelassen [1]).

3) Das *Pfingstfest* bietet nicht so unmittelbar eine Vergleichung mit der Natur dar; allein es ist doch auch nicht ohne Analogie. Dieses Fest feiert die herrlichsten Wirkungen des erhöheten Erlösers. Er, der Urheber der neuen geistigen Schöpfung, zeigt sich nun in seinem vollen Einfluss auf seine Gemeine. So ist es auch in der Natur; das neue Naturleben, das man um Weihnachten kaum hoffte und ahnete, das man um Ostern in den ersten Keimen begrüsste, steht nun in voller Kraft und Blüthe. Nun entwickeln sich in schnellem Wachsthum die Keime, welche die Früchte des Sommers und Herbstes tragen sollen. Schon reifen selbst im Norden die ersten Aehren und Früchte und in den südlichen Ländern ist die Erndte da. So zeigte das Pfingstfest in der begeisterten Thätigkeit der Apostel die *ἀπαρχὰς τοῦ πνεύματος*, die Erstlinge der grossen geistigen Erndte, die aus der ganzen Menschheit gesammelt werden sollte, es entwikkeln sich mit Macht die Keime, ja schon die ersten Früchte der geistigen Pflanzung, deren Ausbreitung auf Erden keine Grenze gesteckt seyn sollte.

1) Man erinnere sich nur an die treffliche, wahrhaft poetisch gehaltene Rede des *Gregorius* von Nazianz auf die Encänien, den Frühling und den Märtyrer Mamas (das Fest war an der *Oster*-Octave), wo der Redner am Schluss mit Beziehung auf die Oster- und Frühlingszeit sagt: *νῦν ἔαρ κοσμικὸν, ἔαρ πνευματικὸν, ἔαρ ψυχαῖς, ἔαρ σώμασιν, ἔαρ ὁρώμενον, ἔαρ ἀόρατον.* — Noch deutlicher spricht sich dieser Gedanke in einem schönen Hymnus des *Venantius Honorius* (in resurrectione Domini) aus. Da er ganz kurz ist, mag er hier stehen:

Salve festa dies toto venerabilis aevo,
Qua deus infernum vicit et astra tenet.
Ecce *renascentis testatur gratia mundi*
Omnia cum Domino dona redisse suo.

Namque *triumphanti* post tristia tartara *Christo*
Undique fronde nemus, gramina flore favent.
Legibus inferni oppressis super astra meantem
Laudant rite Deus lux, polus, arva, fretum.
Qui crucifixus erat, Deus ecce per omnia regnat,
Dantque creatori cuncta creata precem.

§. 3.

Verhältniss des christlichen Festcyclus zu den Festzeiten des jüdischen Volkes.

Bestimmt und ausdrücklich sehen wir die Erscheinung, dass ein kirchliches Fest die geistige und physische Seite des Menschen zugleich umfasst [1]), in den hohen Festzeiten des jüdischen Volkes hervortreten. Zugleich stehen mehrere christliche Feste in der bestimmtesten Beziehung zu jüdischen, sowohl der historischen Veranlassung, als auch beziehungsweise der inneren Bedeutung nach. Von dem Oster- und Pfingstfeste ist diess keinem Zweifel unterworfen. Man hat es auch vom Weihnachtsfeste behaupten wollen, indem man die christlichen *Epiphanien* mit dem späteren jüdischen Feste der *Tempelweihe* (Chanuca, ἐγκαίνια) in Verbindung brachte [2]); allein wenn auch beide, das christliche Epiphanien- und das jüdische Encänienfest den gleichen Namen τὰ φῶτα trugen [3]) und an beiden ein festlicher Gebrauch der Lichter statt fand (obwohl nicht dieser Umstand, sondern die Beziehung auf die Taufe dem christlichen Feste den Namen ἡμέρα τῶν φώτων gegeben zu haben scheint) [4]), so ist diess doch nur eine sehr

1) Consentaneum erat, ut ea quae natura pene conjunxerat, Deus minime separaret, sagt *Spencer* de Legib. Hebr. ritual. I. 10. p. 165.

2) *J. Oldermann* de festo Encaeniorum judaico, origine festi nativitatis Christi.

3) In Betreff des Encänienfestes s. Joseph. Antiqq. XII. 7. 7.

4) S. oben p. 727.

dürftige und äusserliche Aehnlichkeit, während sonst alles historische Fundament und alle innere Analogie mangelt. Wie dem aber auch sey, jedenfalls steht der Zusammenhang der zwei ältesten christlichen Hochfeste mit jüdischen fest und schon diess muss uns zu einer genaueren Betrachtung des jüdischen Festcyclus veranlassen.

Wir übergehen hier das jüdische Wochenfest des Ruhetages, obgleich die Bedeutung desselben sehr eigenthümlich ist und in solcher Weise nur einer monotheistisch-ethischen Religion zukommen konnte, ebenso die Feier der Neumonde und der späteren jüdischen Feste, wie des Purim und der Chanuca, ja selbst des grossen Versöhnungstages, der alljährlich am 10. des 7. Monats gefeiert wurde, weil derselbe, obwohl für die innere Würdigung des Judenthums und für seine Gesammtbeziehung auf das Christenthum von grosser Wichtigkeit, doch nicht in geschichtlichem Zusammenhange mit einem bestimmten christlichen Feste steht, und halten uns nur an die hohen Tage, die den eigentlichen Festcyclus der jüdischen Religion bilden, und an die sich mehr oder weniger die christlichen Feste angeschlossen haben. Diese sind bekanntlich das Passah, die Pfingsten oder das Fest der Wochen und das Laubhüttenfest [1]).

Diese drei grossen Feste haben eben so wohl eine historische, als eine natürliche Grundlage. Bei dem Passahfeste herrscht die historische Beziehung vor, bei dem Pfingstfeste die natürliche, das Laubhüttenfest ist gleichmässig aus beiden gemischt. Indess mag schon hier bemerkt werden, dass auch da, wo ein Fest auf das Naturleben sich bezieht, diess im Judenthum eine wesentlich andere Bedeutung hat, als im Heidenthum: das Heidenthum bleibt bei dem Naturleben als sol-

1) Vergl. über dieselben *de Wette's* Archäol. §. 217 sqq. *Winer's* bibl. Reall. in den betreffenden Artikeln, und die oben angef. Werke von *George* u. *Bähr*. In diesen Schriften findet sich auch noch die weitere Literatur.

chem stehen und feiert die grossen Momente, die Gaben und einflussreichen Veränderungen desselben als Manifestationen kosmisch-göttlicher Potenzen; das Judenthum dagegen geht entschieden über die Natur hinaus, und führt alle Wirkungen und Güter derselben auf den allmächtigen, freien Herrn der Natur zurück; es ist auch in seinen Festen vollkommen monotheistisch und theokratisch. Hierin liegt sowohl die Analogie als die specifische Differenz: die beiderseitigen Feste beziehen sich zwar auf die Natur, aber in durchaus verschiedenem Sinn und Zusammenhang.

Das vom 14. bis zum 21. Nisan gefeierte *Passah* ist zunächst und vor allen Dingen historisch. Darauf deutet schon der Name פֶּסַח hin: es ist die Erinnerung daran, dass Jehovah, indem er die Erstgeburten der Aegypter schlug, die Israeliten überging und verschonte, schonend an ihren Wohnungen vorüberging. Dann feiert es überhaupt die Befreiung des Volkes aus ägyptischer Dienstbarkeit, den grossen göttlichen Act, wodurch Israel erst wieder ein selbstständiges Volk wurde und so ist es „Israels Geburts- und Lebensfest“ [1]). Hieraus können auch die Symbole des Festritus, das Passahlamm, das ungesäuerte Brod, das Essen der bittern Kräuter erklärt werden, auf die wir hier nicht näher eingehen [2]). Bemerkenswerth aber ist für unsern Zweck, dass mit der Feier des Passah's im verheissenen Lande auch die Darbringung der Erstlingsgarbe am zweiten Tage des Festes verbunden war [3]). Hieraus ergibt sich, dass das Fest offenbar auch eine Naturbeziehung hatte: es war der Dank für die Gaben der Natur, an welche die Existenz des Volkes geknüpft war, es lag darin vielleicht auch eine Hindeutung auf den ruhigen, durch Ackerbau gesicherten, Zustand, dessen sich das Volk nun im gelobten Lande erfreute und vollkommen passend war

1) *Bähr*, Symb. des Mos. II. 628.

2) S. die sorgfältige Ausführung bei *Bähr* a. a. O. p. 631 sqq.

3) Levit. XXIII. 10.

das Fest in dieser Rücksicht in die Zeit verlegt, „da auch die Natur ihr Lebensfest feiert." Die letztere Seite hat man nun aber in neuerer Zeit ausschliesslich hervorgehoben und das Passah, indem man den historischen Anknüpfungspunkt fallen liess, zu einem blossen Naturfeste gemacht. Zu schweigen von der Hypothese [1]), welche darin ursprünglich nur ein Fest der Gerstenerndte sieht, welches dann später verschiedene Umbildungen erfahren, bis zuletzt aus den Festgebräuchen die Geschichte des Auszugs aus Aegypten herausgesponnen worden sey — so haben es andere mit minderer Gewaltsamkeit und mehr Schein des Rechtes für ein Frühlingsfest erklärt: entweder [2]) analog den allgemeinen Frühlings- und Sonnenfesten der alten Welt, welche den siegreichen Durchgang der Sonne durch das Frühlingsäquinoctium feierten, worauf auch der Name פֶּסַח — transitus sc. solis, entsprechend dem griechischen *διαβατήρια* — hindeute; oder auch [3]) speciell anknüpfend an das thebaisch-ägyptische Frühlingsfest, wobei ein Widder geopfert wurde, welches Opfer, in dem sogenannten Passahlamme wiederkehrend, der Feier zugleich den Charakter des Sühnfestes gegeben habe, eine Bedeutung, die überhaupt vielfach mit den Frühlingsfesten der alten Welt (als Reinigungsfesten) verbunden gewesen. Allein diese Vermuthungen verkennen, dass es dem jüdischen Volke als einem theokratischen durchaus natürlich und nothwendig war, auch geschichtliche Feste zu feiern, und dass, diess vorausgesetzt, kein Moment der gottgeleiteten Volksgeschichte sich hierzu mehr eignete, als dessen Befreiung und Wiederherstellung; sie geben den Zusammenhang mit den Urkunden völlig auf, ohne einen besseren, in sich selbst mehr begründeten an die Stelle setzen zu können, sie leiden am

1) *George*, die jüd. Feste p. 222 — 238.

2) *v. Bohlen*, altes Indien I. 140. Desselben Genesis, Einl. p. 139. *Vatke*, bibl. Theol. p. 492 — 97. Vergl. auch *Winer*, Reall. II. 233.

3) *Baur* in der Tübinger Zeitschrift I. 40 — 124.

Mangel fester historischer Grundlagen und an mannichfaltigen Schwierigkeiten im Einzelnen, die ihnen anderwärts nachgewiesen sind [1]), z. B. die letztere an der Unzulänglichkeit des Beweises für die beiden entscheidenden Punkte, dass das Passahopfer ein Widder habe seyn müssen und dass es nach seinem ganzen Charakter nicht sowohl ein Dank- als vielmehr ein Sühnfest gewesen. Es wird daher rathsamer seyn, dabei zu bleiben, dass das Passah ursprünglich und vorherrschend ein historisches Fest, die Naturbeziehung desselben aber eine untergeordnete war, die sich jedoch an die historische sehr leicht und natürlich anschloss.

Das *Pfingstfest* dagegen war ohne Zweifel von Haus aus und wesentlich Naturfest. Es war der mit Darbringung der Brod- und Mehl-Erstlinge [2]), sowie mit andern Opfern gefeierte Schluss der Getreideerndte; und zwar wurde zu dieser Feier der funfzigste Tag (*πεντεκοστή*), von dem Tage der Erstlingsgarbe d. h. von dem auf den Ostersabbat folgenden Tage an gerechnet, bestimmt [3]). Die Feier selbst war nur eintägig, aber die ganze zwischen dem Passah und dem Pfingsttage liegende Zeit der sieben Wochen [4]) wurde als eine festliche und geweihte, als eine Gotteszeit betrachtet, wie schon aus der heiligen Siebenzahl, nach der sie geordnet war, hervorgeht [5]). Obwohl Naturfest hatte Pfingsten doch schon durch seine Verbindung mit dem Passah, sowie durch die dem Judenthum unveräusserliche Beziehung der Natur auf den dieselbe beherrschenden Gott eine theokratische, auch dieses Fest von jeder heidnischen Naturfeier wesentlich unter-

1) *Bähr*, Symb. des Mos. II. 641 sqq.

2) Desswegen *ἑορτὴ πρωτογεννημάτων*, *Philo* de sept. et fest. p. 1192. *Josephus* sagt Antiqq. III. 10. 6.: *τῇ πεντηκοστῇ, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσάρθα* (עֲצֶרֶת) *καλοῦσι, σημαίνει δὲ τοῦτο πεντηκοστήν, προσάγουσι τῷ Θεῷ ἄρτον.*

3) Deuter. XVI. 9. Levit. XXIII. 15.

4) Daher Pfingsten auch „Fest der Wochen."

5) *Bähr*, Symb. des Mos. II. 647.

scheidende, Bedeutung. Aber es kam dazu wahrscheinlich auch noch, sey es ursprünglich, sey es, was glaublicher, in späterer Zeit, ein historisches Moment: die Beziehung auf die sinaitische Gesetzgebung [1]). Die alttestamentlichen Urkunden freilich und selbst Philo wissen von diesem historischen Bestandtheile des Festes noch nichts. Allein die Kirchenväter und unter diesen namentlich Augustin [2]) legen demselben unbedenklich diese Beziehung bei und es wäre zu verwundern, wenn diess bloss eine christliche Deutung ohne allen Grund in der jüdischen Tradition seyn sollte; es wäre um so auffallender, da auch nicht zu verachtende innere Gründe für jene Beziehung sprechen: erstlich die Analogie mit den beiden andern Hauptfesten des Judenthums, in denen so entschieden ein historisches Moment liegt; zweitens die auf Exodus 19 sich stützende und wenn auch in der biblischen Urkunde [3]) etwas vage gehaltene, doch im Allgemeinen richtig zutreffende chronologische Bestimmung; drittens die unverkennbare Analogie zwischen den äusseren Umständen der Apostelgesch. 2. erzählten Pfingstbegebenheit und den Erscheinungen der sinaitischen Gesetzgebung [4]), welche darauf hinweist, dass wenigstens schon im apostolischen Zeitalter dem Pfingstfeste eine solche Beziehung gegeben wurde. Hierzu kommen auch noch die Zeugnisse einzelner Rabbinen, insbesondere des Maimonides [5]), und wenn gleich diese Zeugnisse

1) Man vergl. hierüber *Danz* de promulgatione Evangelii haud obscuriore legali — in Meuschen N. T. ex Talmude illustratum, Lips. 1736. p. 787.

2) *Augustin.* epist. 55. §. 16.: Occiditur ovis, celebratur pascha, et interpositis quinquaginta diebus *datur lex* ad timorem scripta digito Dei. Und ebenso contra Faustum XXXII. 12.

3) Exod. XIX. 1.

4) Vergl. *de Wette* in der kurzen Erklärung der Apostelgesch. p. 15. zu Cap. II. 3. und die dort angeführten Schriften und Stellen.

5) In dem Tractate More neboch. I. 41. In dem etwas älteren Buche *Cosri* von R. Jehuda Hallevi heisst das Pfingstfest memoria datae legis,

einer späteren Zeit angehören, so ist doch bei der Continuität der jüdischen Tradition viel wahrscheinlicher, dass sie sich auf eine frühere jüdische Grundlage stützen, als dass sie nur aus der christlich-patristischen Deutung des Festes geflossen seyn sollten. Somit ist also jedenfalls sehr wahrscheinlich, dass die historische Beziehung des Festes auf die Gesetzgebung, wo nicht ursprünglich, so doch sehr alt und wenigstens vorchristlich ist, und dass die Parallele, welche die Kirchenväter zwischen dem christlichen und dem zugleich historisch gefassten jüdischen Pfingstfeste zogen, nicht bloss auf sinnreicher, aber geschichtlich unbegründeter, Combination beruhte, sondern ihre Basis in der früheren, schon von jüdischer Seite gegebenen Auffassung des Festes hatte.

Das am 15. Tage des 7. Monats sieben Tage lang gefeierte *Laubhüttenfest* [1]) endlich, verherrlicht durch das fröhliche Wohnen in Laubhütten und durch zahlreichere und grössere Opfer als irgend ein anderes Fest, hatte zuverlässig, wie das Passah, eine zugleich historische und natürliche Beziehung. Die geschichtliche ist in dem gewöhnlichen Namen und in dem Hauptritus des Festes ausgedrückt: sie knüpft sich an das Wohnen der Söhne Israels in Hütten auf dem Zuge durch die Wüste, als Bild der vorübergehend wandernden, nomadischen Lebensweise, im Gegensatz gegen welche sich nun Israel, dankbar für die Führung Jehova's, sich der festen Sitze, des sicheren Wohnens in dem verheissenen Lande erfreuen sollte [2]). Wenn Passah das Andenken an die Schöpfung Israels als selbstständigen Volkes, so feierte das Laubhüttenfest das Andenken an die gnädige Führung

p. 165. ed. Buxtorf. Vergl. *Buxtorf*, Synag. c. 20. p. 438. Nach der von *de Wette* a. a. O. p. 14. angeführten Stelle Pesach F. 68. 2. wurde die Pfingstfeier auch „Gesetzesfreude" genannt.

1) ἑορτὴ τῶν σκηνῶν, τῆς σκηνοπηγίας. Levit. XXIII. 34. Deuter. XVI. 13.

2) *Bähr*, Symb. des Mos. II. 652 sqq.

des Herrn auf dem weiteren Lebensgange. Ein zweiter Name des Festes war: Fest der Einsammlung [1]). Es war der feierliche Beschluss der ganzen Erndtezeit, da man sich nun im Besitze sämmtlicher Erzeugnisse des Bodens sah und Gott seinen Dank dafür darbrachte. In beiden Beziehungen war das Fest ein Band zwischen dem Volk und dem dasselbe führenden, bewahrenden, versorgenden Gott; die sinnliche Freude verklärte sich in der höheren und diese fand in jener einen natürlichen Grund und Ausdruck. Zugleich war das Fest der alles zusammenfassende Endpunkt der grossen Feste, und so wurde es als Gipfel aller religiösen Feierlichkeiten auch vorzugsweise חַג, das Fest, genannt und als das grösste aller Feste bezeichnet [2]). Der Umstand, dass es Herbstdankfest war und mit besonderer, hier und da vielleicht auch in das Bacchantische ausartenden, Fröhlichkeit begangen wurde, war es ohne Zweifel, was den Plutarch veranlasste, dasselbe für ein Dionysusfest zu halten [3]). Diess konnte einem Heiden,

1) Exod. XXIII. 26.

2) Joseph. Antiqq. VIII. 4. 1., XV. 3. 3. In der ersten Stelle nennt *Josephus* das Fest *ἑορτὴν σφόδρα ἁγιωτάτην καὶ μεγίστην*. Vergl. *Philo* Opp. T. II. p. 286. und *Plutarch* in den Symposs. L. IV. c. 6. p. 745. Wyttenb.

3) *Plutarch* sagt (Quaestion. Symposs. lib. IV. p. 671. p. 746. Wyttenb.), nachdem er vorher vom Laubhüttenfeste gesprochen: *ἔστι δὲ καὶ κρατηροφορία* (Andere lesen *κραδηφορία* oder *κλαδηφ.*) *τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ᾽ αὐτοῖς, ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰςίασιν· εἰςελθόντες δὲ ὅ, τι δρῶσιν οὐκ ἴσμεν· εἰκὸς δὲ βακχείαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς, ὥςπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλούμενοι τὸν θεὸν χρῶνται· καὶ κιθαρίζοντες ἕτεροι προςίασιν, οὓς αὐτοὶ Λευίτας προςονομάζουσιν, εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον, εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὔιον τῆς ἐπικλήσεως γεγενημένης.* — Zur Vergleichung dieses Festes mit andern orientalischen Festen macht *v. Hammer* (in den Wiener Jahrbb. 1818. III. Bd. p. 157.) auf das dritte grosse Fest der Araber *Aschurah* aufmerksam, welches wie das Laubhüttenfest in den September fiel. „Die Arabische Sage knüpft an dieses Fest die wichtigsten Begebenheiten der biblischen und Koransgeschichte, den Ausgang Noahs aus der Arche, des Jonas aus dem Wall-

der gerne Parallelen zog und das Fremde mehr von seinem Standpunkte aus betrachtete, wohl begegnen, aber ein Neuerer [1]) hätte sich dadurch nicht sollen verleiten lassen, die historische Grundlage des Festes ganz zu leugnen und dasselbe zu einer blossen Feier der Weinlese zu machen, wobei man wegen des Arbeitens im Freien Hütten gebaut und dann gelegentlich in diesen auch ein fröhliches Fest gefeiert habe.

Bei allen diesen Festen also, namentlich wenn das über das Pfingstfest Gesagte seine Richtigkeit hat, finden wir das Zwiefache: Erinnerung an die grossen Tage der Errettung und des Heiles bei den Vätern und Dank für die fortdauernde Führung, für die gegenwärtigen jährlichen Wohlthaten des Herrn; sie umfassen im Dank für Freiheit und Gesetz, für Nahrung und sichere Wohnung die geistige und physische Seite des Menschenlebens und entsprechen dem Wesen und der Form nach ganz dem Geist und Standpunkt der alttestamentlichen Theokratie.

Wie die Bedeutung der beiden ersten *jüdischen* Hauptfeste vergeistigt in die *christlichen Ostern* und *Pfingsten* aufgenommen wurde, ist klar. Die *christliche Ostern* ist auch Befreiungs- und Belebungsfest, aber in weit höherem Sinne, als das jüdische Passah. Es ist nicht bloss Errettung eines Volkes aus der Gewalt seiner Dränger, sondern Sieg und Triumph der Menschheit über Grab und Tod, Befreiung von der Sünde, Wiederherstellung zu einem neuen himmlischen Leben. Nicht ein Passahlamm wird verzehrt, sondern ein unvergleichlich höheres Opfer bringt in unendlicher Liebe sich selbst dar für die Sünden der Welt; es sind nicht bloss Erstlinge der Aehren, die vor Gott niedergelegt werden, sondern es ist der Erstling der Entschlafenen (ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων), der als Sieger vor Gott tritt, es ist das, die Kraft zu einer neuen sittli-

fisch, des Joseph aus dem Kerker u. s. w., kurz ein allgemeines Befreiungs-, Rettungs- und Versöhnungsfest."

1) *George*, die jüd. Feste p. 276.

chen Weltentwickelung in sich tragende, Samenkorn, das erstorben und nun wieder ans Licht gekommen war, um unermessliche Frucht zu bringen. So ist die christliche Ostern auch Frühlingsfest, aber Fest des geistigen Frühlings der ganzen Menschheit. Aehnlich verhält sich das *jüdische* und *christliche Pfingstfest*, in so fern dem ersteren die historische Beziehung zukam, die wir ihm oben vindicirt: jenes feiert die Promulgation des Gesetzes, dieses die ersten grossen Wirkungen des göttlichen Geistes zur Verbreitung des Evangeliums; jenes erinnert an das Gesetz des Buchstabens, eingegraben in steinernen Tafeln zur Gründung einer sichtbaren Theokratie; dieses an das neue Gesetz des Geistes, eingeschrieben in die Herzen zur Stiftung eines innerlichen Gottesreiches; jenes ist Erndtefest im Reiche der Natur, dieses im Reiche des Geistes; jenes beendigt die natürliche Erndte als feierlicher Schluss der sieben Erndtewochen, dieses beginnt und eröffnet die geistige mit den Tausenden, die durch Petrus für das Gottesreich gewonnen wurden; und wie im jüdischen Cultus die ganze Zeit zwischen Passah und Pfingsten als eine Gotteszeit behandelt wurde, so war auch in der alten Kirche diese ganze Periode als eine feierliche durch sinnreiche Gebräuche ausgezeichnet. Das *Laubhüttenfest* endlich bietet freilich so bestimmte Analogien nicht dar; hier war weder ein äusserer noch ein innerer Anknüpfungspunkt für die Bildung eines christlichen Festes gegeben; indess erinnert es in seiner fröhlichen Lust, in seiner das äussere und innere Leben umfassenden Bedeutung, in einzelnen späteren Gebräuchen, z. B. im Tragen der Citrone, der Palmen-, Weiden- und Myrthenzweige und in der ganz Jerusalem überglänzenden Illumination im Vorhofe der Weiber am Abende des ersten Festtages [1]), ja selbst in seiner chronologischen Stellung am meisten an

1) Ueber diese Gebräuche: *de Wette,* Archäol. §. 220. *Winer,* bibl. Reallex. II. 9. u. d. W. Laubhüttenfest. *Bähr,* Symb. II. 625. Der Letztere deutet auch schon auf das Weihnachtsfest hin p. 658.

unser *Weihnachtsfest*, obwohl wir hiermit nicht im entferntesten behaupten wollen, dass zwischen beiden Festen ein geschichtlicher Zusammenhang statt gefunden habe, um so weniger, da das Weihnachtsfest, wenigstens als Geburtsfest Jesu, offenbar nicht auf judenchristlichem, sondern auf heidenchristlichem Boden gewachsen ist.

Alle diese Analogien, anderer nicht zu gedenken, würden hier nicht erwähnt worden seyn, wenn sie nicht schon im christlichen Alterthum von ausgezeichneten Kirchenlehrern hervorgehoben worden wären; ein Beweis, dass man vom Zusammenhang der christlichen und jüdischen Feste und zugleich von dem Fortschritte, der hierbei vom Judenthum zum Christenthum statt gefunden, früher ein tieferes und lebendigeres Bewusstseyn hatte, als es jetzt gewöhnlich der Fall ist.

§. 4.

Analogie des christlichen Festcyclus mit heidnischen Festen.

Wenn, wie wir gesehen, eine gewisse Zusammenstimmung zwischen dem christlichen Festkreise und der physischen Jahresentwickelung statt findet, und wenn die jüdischen Feste, aus denen die christlichen zum Theil hervorgegangen sind, nach einer Seite ihrer Bedeutung Naturfeste waren, so werden wir im Voraus auch eine relative Verwandtschaft zwischen *christlichen* und *heidnischen* Festen vermuthen dürfen, da sich die heidnischen Feste wesentlich auf die Entwickelung des Naturlebens gründeten. Aber wenn schon bei den jüdischen Festen die Analogie mit den heidnischen durch eine mindestens gleich grosse Differenz aufgewogen wurde, so ist diese Differenz im Verhältniss der christlichen Feste zu den heidnischen allerdings weit stärker. Das *Heidenthum*, als Naturreligion das Göttliche mit dem Natürlichen identificirend, jenes naturalisirend und dieses apotheosirend, hat zum Hauptgegenstande festlicher Verherrlichung nothwendig die Natur in ihren einflussreichsten Veränderungen und in den Hauptepochen ihrer schöpferisch-belebenden und erfreuenden oder drohenden und zerstörenden Macht; seine Feste gründen sich auf den Wechsel der Sonne und des Mondes, die Constellation der Gestirne und die dadurch bedingte Folge der Jahreszeiten mit ihren Hoffnungen, Segnungen und vernichtenden Wirkungen; sie bewegen sich im ungeheuren Wechsel des Entstehens und Vergehens zwischen Naturfreude und Naturtrauer, sind aber

immer wesentlich kosmischer Art und lassen das Höhere und Sittliche meist nur in so fern durchblicken, als das Natürliche für den sinnigen Menschen überhaupt auch ein Bild und Spiegel des Geistigen ist. Das *Christenthum* dagegen, als Religion des Geistes und als sittlich-geschichtliche Religion, gehört auch mit seinen Festen wesentlich einer sittlichen Ordnung der Dinge an, es feiert nicht eigentlich Naturerscheinungen, sondern die höchsten Thaten eines lebendigen Gottes im Kreise der Geschichte, und wenn es auch in seinen Festen den Wechsel von Trauer und Freude, von Wehmuth und Jubel kennt, so ist das Princip davon nicht Naturlust und Naturschmerz, sondern etwas über die Natur weit Hinausgehendes. Aber, in wie fern doch auch in den heidnischen Naturfesten eine Ahnung des Höheren ist, und hinwiederum auf die Bildung der christlichen Feste ein, wenn auch vermittelter, Einfluss alter religiöser Ueberlieferungen statt gefunden hat, wodurch bewirkt worden ist, dass den christlichen Festen die Hauptmomente des Naturlebens wie zu einem stillen Hintergrunde dienen, so ist es anziehend und wichtig, auch heidnische Feste in die Vergleichung zu ziehen und deren, sey es auch entfernte, Verwandtschaft mit christlichen, namentlich in Betreff der chronologischen Bestimmung und mancher einzelnen Gebräuche, anzudeuten.

Natürlich ist es hier nicht möglich, eine vollständige Vergleichung anzustellen. Wir beschränken uns um so mehr darauf, nur manches besonders Charakteristische hervorzuheben, als in neuerer Zeit von andern Gelehrten ausführlichere Darstellungen zur Vergleichung der Festkreise verschiedener Religionen gegeben worden sind [1]).

1) Nach Vollständigkeit in solcher Zusammenstellung der *heidnischen, jüdischen* und *christlichen* Feste streben die älteren Werke des Züricher Theologen *Hospinian:* de festis Judaeorum et Ethnicorum und de festis Christianorum Tigur. MDCXII. Er geht die Feste nach den Monaten durch und hat bei den einzelnen Festen brauchbare Materialien gegeben, aber ohne gehörige Wahl und Kritik und ohne den tieferen

Der *Januar*, an den Pforten des Jahres stehend, war von einer grossen Gottheit [1]), dem alten zweigestalteten, vorwärts und rückwärts schauenden *Janus*, genannt. Der erste Tag des Monats war ihm und der Juno heilig. Obgleich nicht eigentlicher Festtag, wurde dieser Tag doch heiter gefeiert, besonders durch Geschenke, das sogenannte Janual und die Strenae [2]). Wo man am 2. Januar die Rückkehr der *Isis* aus *Phönicien* beging, da gab man sich Kuchen mit dem Bilde eines gebundenen Flusspferdes [3]). Diese Sitten der Geschenke zum neuen Jahre haben sich in mannichfaltigen Modificationen bis jetzt erhalten [4]).

Der erste Januar war in Rom zugleich ein Siegesfest; man feierte den Sieg des Juppiter über den Briareus, der Sonnenkraft über den Winter [5]); es war das Fest der wieder aufwärts steigenden Sonne.

Am sechsten Januar, dem Tage, an welchem die orientalische Kirche die *Taufe* und *Epiphanie* festlich verherrlichte, war in Aegypten das Fest des *wieder gefundenen, des wieder erscheinenden Osiris* [6]). Dabei finden wir einen heidnischen

Zusammenhang nachzuweisen. Ausserdem ist zu vergleichen: *Hamberger* rituum, quos Romana ecclesia a majoribus suis gentilibus in sua sacra transtulit, enarratio. Gotting. 1751, besonders aber eine, von uns vielfach benutzte Recension des Herrn *v. Hammer* über die Asiatic Researches in den Wiener Jahrbb. 1818. B. 3. p. 149 sqq. Eine Vergleichung der *jüdischen* Feste mit den *heidnischen* der orientalischen Welt liefert *Bähr* in der Symb. des Mos. II. 545—565.

1) Ovidius singt von ihm Fastor. I. 90: Nam tibi par nullum Graecia numen habet.

2) Ueber die Bedeutung dieser Gaben, so wie über die ganze Art der Feier, vergleiche man den 2ten Theil der Symbolik.

3) Plutarch. de Iside et Osiride 50. p. 371. p. 521. Wyttenb.

4) Davon handelt *Phil. Horst* Schediasma de strenis votisque Januariis, Jen. 1632. — *Mart. Lipenius* Stren. civil. et ecclesiastic. historia, Lips. 1670. im zwölften Band des Grävischen Thesaurus.

5) Vergl. Joh. Laur. Lydus de menss. p. 58.

6) Was zur Begründung des Zusammenhangs dieser beiden Feste

Gebrauch, der, frühe schon in die christliche Kirche übergegangen, zum Theil bis auf diesen Tag geblieben ist. Man schöpfte schon zu Chrysostomus Zeit in der heiligen Nacht vor dem Epiphanienfeste Wasser in Krüge und bewahrte es auf [1]). Das in dieser Nacht geschöpfte Wasser hielt man für geweiht und gereinigt. Noch jetzt ist die *Wasserweihe* an diesem Tage eine hohe Feierlichkeit der griechischen Kirche. Die Armenier feiern das Epiphanienfest vornehmlich durch eine *Kreuzestaufe* [2]), indem sie ein Kreuz in den Fluss tauchen; und die Abyssinischen Christen [3]) haben an diesem Tage ein allgemeines Baden, wobei der Priester den Segen ertheilt. Reisende hielten es für eine Art Wiedertaufe.

In Rom fingen im Januar die Saat- und Frühlingsfeste schon an; man beging die Sementiva, Ambarvalia und ähnliche Feste, die gewöhnlich familienweise gefeiert wurden, also zugleich Familienfeste waren.

Der *Februar* ist der *Reinigungsmonat.* Daher hat er seinen Namen. Aller Schmutz und alle Schlacken in physischer, moralischer, politischer, religiöser Beziehung werden in diesem Monate abgethan. *Juno Februa* ist die reinigende Göttin;

dienen kann, findet man im Ganzen beisammen in zwei gelehrten und scharfsinnigen Dissertationen von *Jablonski* de origine festi nativitatis Christi etc. dissert. I. et II. in der neuen Ausgabe seiner Werke von Te Water Tom. III. p. 317—375. Ausserdem können auch noch zwei andere Abhandlungen von *Jablonski* verglichen werden: Nova interpretatio tabulae Isiacae Tom. II. p. 243 sqq. und: de diebus Aegyptiacis etc. Tom. II. p. 274.

1) *Chrysostomus* in homil. de baptismo Christi T. II. p. 369. ed. Montfauc. Man glaubte, das in dieser Nacht geholte Wasser bleibe ein Jahr hindurch und länger ganz frisch. Vergl. in Beziehung auf diese Vorstellung *Rosenmüller's* altes und neues Morgenland T. III. p. 228.

2) Man vergleiche die alten Anathematismen auf die Armenischen Secten, welche Cotelerius hat abdrucken lassen in den Patrib. Apostolic. T. II. p. 237. besonders p. 238. in den Anmerkungen.

3) *Ludolf*, Aethiopia III. 6. §. 43. J. Bruce, Travels to discover the Source of the Nile, Vol. III. p. 324.

februare [1]) heisst sühnen, reinigen. Diese Bedeutung hat der Monat nicht bloss den Römern, sondern auch den Aegyptiern und Persern. Die Perser verfertigen Talismane, um sich von bösen Thieren zu befreien, und der Schutzengel des Monats ist die reine und reinigende Sapandomad [2]). Zugleich feiern die Perser in diesem Monate ein Lichtfest. Beides, sowohl das Fest der Reinigung als das des Lichtes, ist in dem christlichen Feste *Mariä Lichtmess* oder Mariä Reinigung verbunden, welches am zweiten Tage des allgemeinen Reinigungsmonats gehalten wird.

Die Römer feierten am 13. Februar die Faunalia, ein schlichtes Hirtenfest, und um dieselbe Zeit ein Todtenfest. Manibus parentatur. In diesem Monate sollte alles *Alte* abgethan, auch die Todten, die ja unrein waren, aufs neue bestattet werden. Die Familie des Brutus und Cato beging ihr Todtenfest im December, also ungefähr um die Zeit, in in welche das *Aller-Seelen-Fest* fällt.

Mit dem 15. Februar tritt die Sonne in das Zeichen der Fische. Da hatte man in Rom die *Lupercalien* [3]), wieder ein Hirtenfest, bei dem es aber etwas toll zuging. Die Luperci, bis auf eine Binde um die Lende entkleidet, rannten orgiastisch durch die Strassen Roms, und schlugen mit Riemen von Ziegenfell, wem sie begegneten. Es war ein Fest, an welchem kein Unterschied der Stände galt, und die Magistrate nicht in ihren Amtskleidern erscheinen durften. Ursprung der Narrenfeste und Fastnachtslustbarkeiten.

Am 20. Februar feierten die Römer ein Familienfest, die Charistia, wobei der Aelteste der Familie den theuren Verwandten (der cara cognatio) ein fröhliches Essen, eine Art Liebesmahl gab.

1) Diess Alles ist schon weiter ausgeführt im zweiten Theil der Symbolik.

2) *Hyde*, Histor. relig. vet. Persar. p. 257.

3) *Ovidii* Fast. III. 267 sqq. *Cicero* Philipp. II. 33. 34.

Der *März* ist dem Mars [1]) heilig, als dem Gatten der Venus, d. h. als der grossen männlichen Naturkraft. Nun ist Frühlingsanfang. Alle Völker feiern Frühlingsfeste. In Aegypten beging man höchst wahrscheinlich in diesem Monate das Fest des Mars, als der befruchtenden männlichen Naturkraft, zu Papremis, eine Feier, bei der die Naturverhältnisse, wie häufig, von den Priestern dramatisch dargestellt wurden [2]). In Rom ist am 15. März das Fest der Anna Perenna [3]), das Laubhüttenfest der Römer, ein politisches und ein Frühlingsfest. Es erinnerte auch an einen Auszug der Römischen Plebejer. An diesem Tage begab sich das Römische Volk ins Freie; man versammelte sich an den Ufern der Tiber und des Numicius, schlug Zelte auf, und war familienweise bei Speise und Trank fröhlich. Später knüpfte sich an diesen Tag eine traurige Erinnerung: Cäsar war an den Idibus Martiis ermordet worden; desswegen hiess nun der Tag Parricidium.

Zu Anfang des März war das Schiffsfest der Isis, und die *ἔμβασις Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην;* Feste, die sich ebenfalls auf den Beginn des Frühlings bezogen. Die Indier feierten das kleine Fest der Naturgöttin *Durga*. In Rom und Griechenland werden Weinfeste, *Διονύσια*, Liberalia oder Bacchanalia begangen.

Dem christlichen *Palmenfeste*, das gewöhnlich in diesen Monat fällt, entsprechen, natürlich in wesentlich anderer Bedeutung, alte Feste des *Palmentragens* bei den Indiern [4]) und bei den Athenern. Auch haben die Indier zu Ende des März eine Feier, wobei man sich die Stirne mit Asche einreibt, wie bei uns am *Aschermittwoch*.

1) *Joh. Lydus* de menss. IV. p. 74 sqq.

2) *Creuzer's* Symb. II. Bd. und *Bähr's* Symb. des Mos. II. 552.

3) Ovid. Fast. III. 523.

Idibus est Annae festum geniale Perennae etc.

4) Palmen sind den Indiern Symbole des Phallus. Bekanntlich hatten die Atheuer im März auch ihre Phallusprocessionen (*περιφάλλια, φαλλαγωγία*).

Die meisten Feste, die in diesem Monate gefeiert werden, verherrlichen das neue Leben, die Auferstehung der Natur; es sind Osterfeste der physischen Religionen. Die Perser hatten zur Zeit des Frühlingsäquinoctiums ihr erstes Hauptfest, *Neuruz*, und, ihm entsprechend, um das Herbstäquinoctium das zweite, *Meherdschan:* beides Siegesfeste des guten Lichtprincips Ormuzd, jenes das neubeginnende Naturleben, dieses die Fülle seiner Producte verherrlichend [1]). Auch die nordischen Völker feierten in dieser Zeit im März und April Frühlingsfeste. Hat doch nach aller Wahrscheinlichkeit auch unser *Oster*fest seinen deutschen Namen von der fröhlichen Licht- und Naturgöttin *Ostar* (Eostra, Eastre, vielleicht verwandt mit Astarte), welche deutsche Stämme, namentlich die Angelsachsen, vor Annahme des Christenthums verehrten [2]).

1) *Anquetil* du Perron Zendavesta II. 602. *Bähr's* Symb. II. 553.

2) Man hat das Wort *Ostern* auf sehr verschiedene, zum Theil abentheuerliche Weise abgeleitet: von hostia, ostium, oriens und Osten. Diese Etymologien sind ohne Weiteres abzuweisen. Etwas mehr hätte vielleicht das alte *urstan* = auferstehen, *Urstend* = Auferstehung für sich. Allein die sprachliche Umwandlung, die dabei statt gefunden haben müsste, ist nicht glaublich. Bei weitem am wahrscheinlichsten ist die Ableitung, die schon der alte *Beda* gibt de ratione temporum c. 13. T. II. p. 68: Apud eos (Anglos) Aprilis *Esturmonath*, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae *Eostra* vocabatur, et cui in illo *festa* celebrantur, nomen habuit. Ihr stimmt auch *J. Grimm* bei, deutsche Mythologie p. 180—182. Er sagt: „*Ostara,* Eastre mag Gottheit des strahlenden Morgens, des aufsteigenden Lichts gewesen seyn, eine freudige, heilbringende Erscheinung, deren Begriff leicht für das *Auferstehungsfest* des christlichen Gottes verwandt werden konnte. Freudenfeuer wurden zu Ostern angezündet, und, nach dem lange fortdauernden Volksglauben, thut die Sonne in des ersten Ostertags Frühe, so wie sie aufgeht, drei Freudensprünge, sie hält einen Freudentanz. Wasser das am Ostermorgen geschöpft wird, ist gleich dem weihnächtlichen, heilig und heilkräftig. Auch hier scheinen *heidnische Vorstellungen auf christliche Hauptfeste übergegangen zu seyn*" Vergl. übrigens noch *Münchhausen* in *Gräter's* Bragur VI. 21.

Der *April* ist der Venus geheiligt. Auf den Eheherrn Mars folgt seine Gattin. In ihrem Monate wurden vorzüglich die Frühlingsfeste fortgesetzt, die im März ihren Anfang genommen hatten. In Athen war in diesem Monate eine grosse Lustration und das Frühlingsfest *Thargelia*, später die Mysterien der Demeter und die Eleusinien; in Rom das Fest der Magna Mater, die Mysterienfeier der Ceres (mit den ludis Cerealibus verbunden) und die *Palilien*. Bei diesem letzteren Feste, an welchem zugleich der Stiftungstag Roms war, hatte man unter vielen andern Gebräuchen, die sich auf das Hirtenleben bezogen, auch die Gewohnheit, auf einer Wiese aus Stoppeln und Stroh ein Feuer zu machen, und nach der Reihe darüber zu springen [1]), wie bei uns am Johannistage. Die Sitte findet sich auch sonst noch bei mehreren Völkern.

Am wichtigsten waren in Rom die vom 28. April bis zum 3. Mai dauernden *Floralien*, das eigentliche Blüthen- und Frühlingsfest [2]). Das waren die Frühlings-Saturnalien, noch ausgelassener gefeiert als die Lupercalien. Denn nun ergriff nicht bloss Einzelne, sondern die ganze Römische Plebs eine tolle Freude. Man bekränzte alle Häuser mit Blumen, warf sich auf den Strassen mit Rosen, scherzte mit jedem, dem man begegnete; es wurden mimische Tänze aufgeführt, bei denen es zuletzt nicht am züchtigsten zuging. Hier haben wir (obgleich die Floralien in eine spätere Jahreszeit fallen) wieder eine Veranlassung des Römischen Carneval und so mancher überlustigen Volksfeste der christlichen Welt.

Im *Mai* finden wir bei den Römern mehrere Feste, die sich auf den Kreis der Dämonologie, auf abgeschiedene Gei-

und 38. *Ideler's* Chronol. I. 516. *Augusti's* Denkwürdigkeiten B. 2. p. 221 – 224.

1) Ovid. Fastor. IV. 731.

Moxque per ardentes stipulae crepidantis acervos
Trajicias celeri strenua membra pede.

2) Ovid. Fastor. V. 183 sqq.

Mater, ades, florum, ludis celebranda jocosis.

ster beziehen, das Fest der Laren und der Lemuren [1]). Damit hängen das Fest des Summanus (am 20. Juni), die Compitalien und Larentalien (im December) zusammen. Es sind Todtenfeste, Dämonenfeste, Tage, an denen es nicht geheuer ist, denn die Unterwelt steht offen (mundus patet, Ditis janua patet). Dieses geisterhafte Wesen im Mai hat sich im Volksglauben bis auf unsere Tage erhalten, im Glauben an die Blocksbergversammlung in der ersten Mainacht [2]). Ausserdem finden wir, wie sich diess erwarten lässt, noch bei mehreren Völkern, namentlich bei den Indiern, Natur- und Frühlingsfeste, die wir aber, da sie zu christlichen Festen nicht in näherer Beziehung stehen, übergehen können [3]).

Im *Junius* begingen die Römer die Feier der Vesta, der personificirten reinen Feuerkraft im physischen und ethischen Sinne. Ovidius sagt [4]): Nec tu aliud Vestam, quam vivam intellige flammam. Es war ein Fest des heiligen Feuers. Die Perser hatten in diesem Monate das Fest der Wasser- und Feuertaufe. Die christliche Welt begeht den Geburtstag *Johannis* des Täufers (am 24. Junius), bei welchem sich unter dem Volke im *Johannisfeuer* Spuren uralter Sitten von jenen Feuerfesten her erhalten haben. Bei der Verlegung des Johannistags auf den 24. Juni nahm man offenbar Rücksicht auf das Weihnachtsfest. Es waren die beiden Solstitien: der

1) Die Lemurien waren eine *dreinächtige* Feier, trinoctium, am 9., 11. und 13. Mai. — Ovid. Fastor. V. 421:

Ritus erit veteris *nocturna* Lemuria sacri etc.

2) Vielleicht gab auch eine andere Römische Festfeier Veranlassung zur Blocksbergssage, wenn diese nicht etwa selbst so alt oder älter ist, als jene Römischen Feste. Am ersten Mai, also bei den Floralien, wurde ein mystisches Fest bei Nacht von den Römischen Frauen begangen, wobei kein Mann gegenwärtig seyn durfte. Sie erlaubten sich dabei den Genuss des Weines, den sie *lac* nannten. Genaueres s. in *J. Grimm's* Mythol. p. 591 sqq.

3) Vergl. die erwähnte Hammer'sche Recension p. 153.

4) Fastor. VI. 291.

Geburtstag Jesu das Wintersolstitium, der des Johannes das Sommersolstitium. Da ging die Sonne (des alten Bundes, dessen letzter Held gleichsam Johannes ist) hinab, dort stieg die Sonne (des neuen Bundes in Jesu) aufwärts. In Beziehung darauf sagt Augustinus [1]) sehr treffend: In nativitate Christi dies crescit, in Johannis nativitate decrescit. Profectum plane facit dies, quum mundi Salvator oritur; defectum patitur, quum ultimus prophetarum generatur.

In den folgenden Monaten finde ich keine bedeutenden Vergleichungspunkte zwischen christlichen und heidnischen Festen.

Dass der *Herbst* überall seine Herbstfeste hatte, versteht sich von selbst. Er hatte aber neben seiner Fröhlichkeit auch Trauer- und Todtenfeste. Die Magier begingen zu Ende Octobers ihre Todtenfeier, indem sie den Seelen der abgeschiedenen Helden Speise aussetzten [2]). In Aegypten trauerte man zu Anfang des November um den getödteten Osiris. In Rom feierte man gegen Ende des December die Compitalien. Die Natur forderte zu Trauerfesten auf, und mit Recht ist das allgemeine Todtenfest in der katholischen Kirche *Aller Seelen* in diese Zeit (auf den 2. Nov.) verlegt.

Nach der Mitte *Decembers* (am 17.) begann in Rom wieder eine Carnevalszeit, die *Saturnalien.* Da war denn nichts als Lust und Freude in Rom. Die Stände waren aufgehoben. Die Knechte wurden wie Freie behandelt [3]). Köstliche Mahlzeiten waren bereitet, bei denen sie von ihren Herren bedient wurden. Freunde gaben sich Geschenke, besonders den Kin-

1) Sermo XII. in natal. Dom.

2) *Hyde*, Histor. relig. veter. Persar. p. 247.

3) Verwandte Gebräuche hatten auch die Römischen *Compitalien*, die sich dadurch auch als ein Freiheitsfest characterisiren. Vergl. Symbolik 2ter Theil.

dern (unsere Weihnachtsgeschenke). Das war also ein Fest der Freude, der Befreiung von allen Fesseln und Schranken, welche Sitte und Ordnung in der menschlichen Gesellschaft gegeben hatte. Aehnliche Feste finden wir auch in Griechenland [1]) und bei mehreren Völkern der alten Welt, namentlich bei den Persern.

Am Schlusse des Jahres (am 25. December) feierte man das *Geburtsfest des Mithras* (dies natalis Solis invicti). Die Sonne, der unbesiegliche Kampfheld, wird neu geboren. Nicht ohne Absicht sollen, nach dem Dafürhalten gelehrter und geistreicher Männer, die Väter der Kirche auf diesen Tag die Geburtsfeier Jesu, der neuen geistigen Sonne der Gerechtigkeit, verlegt haben. So hätten wir für den 25. December die Analogie mit dem Geburtstage des Mithras, für den 6. Januar (das Epiphanienfest) die Uebereinstimmung mit der Epiphanie des Osiris, also mit zwei Sonnenfesten [2]). In die Zeit des Wintersolstitiums fiel vermuthlich auch das Fest der ägyptischen Athene, der *Neith* zu Sais, welche als der dunkele, unenthüllte Urgrund aller Dinge, insbesondere des Lichtes, als die weibliche Lichtbringerin, ignis femina, verehrt wurde. Das Fest wurde mit grosser Lampenbeleuchtung begangen und hiess daher λυχνοκαΐη, wie denn überhaupt die auf die beiden Solstitien fallenden Feste fast bei allen Völkern mit Feuer oder Lichtern gefeiert wur-

1) Ein solches Fest, wobei die Herren ihre Sklaven bedienten, wurde z. B. in *Trözene* (im Februar) gefeiert; Athenaeus XIV. 17. Etwas Aehnliches fand bei den Babylonischen *Saceen* statt; Athenaeus in derselben Stelle. — Im December hatten die Perser ebenfalls ein solches *Fest der Gleichheit*, wobei der König vom Throne stieg, sich in die Reihen seiner Unterthanen mischte, und sagte: „ich bin wie einer unter euch.“ *Hyde* de relig. vet. Pers. p. 252. *v. Hammer* in der angeführten Recension p. 160.

2) Das hierher Gehörige findet man beisammen in den Dissertationen von *Jablonski* de origine festi nativitatis Christi, besonders in der zweiten.

den [1]), was sich in der Christenwelt im Lichtfeste des Epiphanientages, vielleicht auch in den Lichtern des Christabends im Julfeuer um Weihnachten und im Johannisfeuer erhalten hat.

1) *Meiner's* Gesch. der Religg. II. 320. *v. Hammer* a. a. O. p. 151. *Bähr's* Symbolik des Mosaismus II. 551.

§. 5.

Schluss. Ergebnisse aus dem Bisherigen.

Die gegebenen Andeutungen können für den jetzigen Zweck genügen. Wir ziehen nun daraus unsere Resultate über das Verhältniss des christlichen Festcyclus zu den Festen anderer Religionen, wobei es zweckmässig seyn wird, von der Bedeutung des Festes im religiösen Leben überhaupt und von dem Charakter, den es durch das Wesen und den Geist der verschiedenen Religionen empfängt, auszugehen.

Feierzeiten zu haben und Feste zu begehen ist eine Sache, die sich in allen irgendwie ausgebildeteren Religionen findet [1]). Die Ursache hiervon ist nicht eine äusserliche, sondern eine dem religiösen Geiste selbst inwohnende. Nicht glückliche Erfindung der Religionsstifter oder Priester hat den Religionen ihre Feste gegeben und Gewohnheit das Ueberlieferte beibehalten, sondern die Religion selbst hat sich aus innerem Triebe dieselben geschaffen, sie haben ihren Grund in einer inneren Nothwendigkeit. *Das religiöse Fest liegt in der Natur sowohl der Religion, als des menschlichen Geistes.* In der Natur der *Religion:* denn diese ist nach ihrer objectiven Seite Offenbarung des Göttlichen; von der Offenbarung des Göttli-

1) Ueber die den Hellenen und Barbaren gemoinsame Sitte, in der verschiedensten Weise, geheim oder öffentlich, enthusiastisch oder ruhig, mit oder ohne Musik, heilige Zeiten zu feiern, spricht schon *Strabo* L. X. p. 467.

chen aber haben alle Religionen die Vorstellung, dass sie nicht auf allen Punkten des Raumes und in allen Momenten der Zeit eine vollkommen gleichmässige sey, sondern dass sie in gewissen Momenten der Zeit oder des Raumes, in Erscheinungen des Naturlebens oder der sittlichen Welt, auf eine eminente, besonders mächtige Weise hervortrete, und diese Momente werden dann natürlich auch vorzugsweise im religiösen Leben hervorgehoben und in unmittelbarer Gegenwart oder vermittelst der vergegenwärtigenden Erinnerung, in Kraft des Glaubens, Gegenstand besonderer Feier; ja selbst der Pantheismus, obwohl sein natürlicher Zug dahin geht, eine überall und allezeit gleichmässige Offenbarung des Göttlichen, eine auf allen Punkten von dem, was er Gott nennt, gleichmässig durchdrungene Welt zu setzen, kann doch, besonders wenn er die Bedeutung des Geistes und der hervorragenden, urkräftigen Geister anerkennt, nicht umhin, hier einen Unterschied einzuräumen und bildet sich hieraus einen Cultus des Genius oder eine ähnliche Form der Religion, die dann, wenn sie Wurzel schlagen könnte, auch ihre Feste und Feierzeiten haben würde. In der Natur des *menschlichen Geistes*, denn der Mensch, dessen Leben auf ein Wechselspiel der Kräfte und Thätigkeiten, auf Thun und Leiden, Spannung und Abspannung angelegt ist, kann sich nicht stets auf derselben Höhe frommer Erregung halten, sondern, in das Treiben des Lebens verschlungen, bedarf er besonderer Zeiten der Einkehr und Sammlung, Zeiten der lebendigeren Erinnerung und der mächtigeren Anregung und als solche werden sich dann ganz natürlich diejenigen Momente darbieten, welche in der Religion selbst als die objectiv-wichtigen in der Offenbarung des Göttlichen anerkannt werden.

Nun kommt es aber natürlich bei der Begründung und Ausbildung der Feste wesentlich auf den *Geist* der in ihnen sich darstellenden Religion, d. h. darauf an, wie in ihr das Göttliche offenbar geworden und demgemäss auch die subjective Frömmigkeit beschaffen ist. Wie in seinen Göttern

der Mensch, so spiegelt sich in ihren Festen die Religion. Es findet hier auf eben so merkwürdige Weise Zusammenhang und Analogie, als Differenz und stufenweiser Fortschritt statt, und Beides ist näher zu betrachten.

Was zuerst die *Differenz* betrifft, so geht diese hauptsächlich von der Verschiedenheit des in den religiösen Festen gefeierten Gegenstandes, von der verschiedenen Auffassung des göttlichen *Objectes* aus. Dieses ist im Heidenthum die vergötterte Natur, im Judenthum der über die Natur erhabene, aber doch eben so sehr durch die Gaben der Natur, wie durch geschichtliche Führung des Volkes segnende theokratische Nationalgott, im Christenthum der allumfassende und allliebende Vater der Menschheit, der sich als der Heilige vorzugsweise auf dem sittlichen Gebiete, im Leben und in der Geschichte des Gottmenschen und in der von ihm gestifteten Gemeinschaft offenbart. Daher sind die *heidnischen* Feste wesentlich Naturfeste, das historische Moment, wo es etwa vorkommt, ist untergeordnet oder nur mythischer Art, die Verschiedenartigkeit der klimatischen, agrarischen und sonstigen äusseren Lebensverhältnisse erzeugt eine grosse Mannichfaltigkeit der Feste, und es sind nicht sowohl die Nationen und Völker, die sich, veranlasst durch eine für ihr geschichtliches Gesammtleben wichtiges Ereigniss, zu derselben Feier vereinigen, als vielmehr die unter denselben Naturbedingungen lebenden Menschen, so dass die heidnischen Feste mehr Local- und Landesfeste, als eigentliche Nationalfeste sind [1]).

1) Dieses, so wie überhaupt das zur Vergleichung der verschiedenen Feste Gesagte, ist nicht absolut, sondern nur relativ, vom vorherrschenden Charakter, zu verstehen. Wir wissen wohl, dass auch heidnische Völker, namentlich die *Griechen* und *Römer*, *nationale* Feste hatten, unter denen ja manche, wie die olympischen und andere Spiele der Griechen, so hoch berühmt sind. Aber solche Feste gehören theils einer Entwickelungsperiode des Heidenthums an, wo es über die Grenzen der einfachen Naturreligion schon hinausgegangen ist, theils beruhen sie nicht, wie wir es von Nationalfesten im engern Sinn fordern, auf

Die *jüdischen* Feste dagegen umfassen die natürliche und sittliche Seite des Lebens, doch so dass, gemäss dem Charakter der Theokratie, das geschichtliche Element als das bestimmende und vorherrschende angesehen werden kann, das natürliche aber überall auf den über die Natur erhabenen Gott bezogen wird; und da die Theokratie wesentlich in der Leitung eines bestimmten, zu eigenthümlichen Zwecken erwählten und ausgeschiedenen Volkes besteht, so sind sie zugleich ursprünglich und ausschliesslich Nationalfeste, von denen die beiden wichtigsten und am meisten theokratischen, das Passah und Laubhüttenfest auch unter Vereinigung der ganzen Nation beim Nationalheiligthum gefeiert wurden und ohne Zweifel den Zweck und Erfolg hatten, Nationalsinn und Vaterlandsliebe zu fördern. Die *christlichen* Feste endlich sind ausschliesslich geschichtlicher Art, aber das Geschichtliche, auf das sie sich beziehen, schliesst die tiefsten und allgemeinsten Ideen in sich, die eben dadurch, dass sie geschichtliche Gestalt gewonnen, zu Mächten der Weltgeschichte geworden sind; es sind die höchsten Kundgebungen und Thaten des die ganze Menschheit leitenden, erlösenden und segnenden Gottes, die bedeutsamsten Momente der alle Völker umfassenden sittlichen Weltordnung, welche die christlichen Feste feiern: darum sind dieselben einerseits durchaus geistig und ethisch, das Naturleben aber hat an ihnen keinen unmittelbaren Antheil, sondern kann ihnen höchstens zur Folie dienen, andrerseits sind sie nicht local oder national beschränkt, sondern, wie das Christenthum selbst, durchaus universell, es sind wahre Menschheitsfeste. Mit einem Worte: in Folge der Grundverschiedenheit der Religionen selbst sind die heidnischen Feste local bedingte *Naturfeste*, die jüdischen theokra-

einer geschichtlichen, sondern auf einer mythischen Basis und sind auch, was die Zeit der Feier betrifft, nicht durch historische Thatsachen, sondern durch Naturverhältnisse, solarische, tellurische und dergleichen bestimmt.

tische *Nationalfeste*, die christlichen rein religiöse und ethische *Menschheitsfeste*.

Aus dieser Verschiedenheit im objectiven Charakter der Feste ergibt sich nothwendig auch eine *Verschiedenheit* in der *Behandlung* derselben und in der *Stimmung* bei deren Feier. Die *heidnischen* als Naturfeste haben ihr Wesen in Symbolen, welche die Kräfte der Natur veranschaulichen, oder in Handlungen, welche die kosmischen Veränderungen, die Vorgänge des Himmels und der Erde darstellen; bei ihnen herrscht Naturlust und Naturtrauer, beide nicht sittlich durchdrungen und gemässigt, daher jene oft ins Bacchantische, diese ins Wildzerstörende ausartend; beide, Lust und Trauer, ergeben sich als Aeusserungen des sinnlichen Menschen von selbst, es bedarf um sie hervorzurufen keines göttlichen Gesetzes. Die *jüdischen* Feste sind gesetzlich geboten und geordnet, sie sind selbst ein Theil des göttlichen Nationalgesetzes und daher wesentlich zur vollständigen jüdischen Frömmigkeit; ihnen eignet eine ernste, aber einfachere und die Naturvergötterung ausschliessende Symbolik; sie lassen vermöge ihrer theilweisen Naturbeziehung auch die sinnliche Lust noch zu, aber sie durchdringen dieselbe mit einem höheren Geiste, sie bezwecken zugleich Heiligung und Versöhnung und sind in ihrem tieferen Grunde durchaus ethisch. Die *christlichen* Feste stammen weder aus der Natur, noch aus dem Gesetze, sondern aus der Freiheit des Geistes; die christliche Festfeier ist in Folge der Freiheit, die das Evangelium gegeben, nicht ein Gesetz, ein Gebot der Frömmigkeit, sondern nur eine natürliche Aeusserung derselben, denn wiewohl das ganze innerliche Leben des Christen ein geweihtes und festliches seyn soll [1]), so ist es doch durchaus der Natur der Sache

1) Diese *stete Festfeier* des christlichen Gemüths, die sich aber, jedoch ohne die schon vom Apostel Paulus bekämpfte jüdische Gesetzlichkeit, auf einzelne Tage concentrirt, heben auch schon die Kirchenväter hervor, namentlich *Origenes* (adv. Cels. VIII. 22.), *Chrysostomus* (Homil. de S. Pentec. 1. T. II. p. 458.) und *Hieronymus* (Comment. in Gal. c. 4.

entsprechend, dass er die Hauptmomente der Offenbarung Gottes in Christo mit besonderer Theilnahme und in brüderlicher Gemeinschaft, aber frei und ohne kleinliche gesetzliche Aengstlichkeit feiere. Als rein religiöse und ethische Feste haben die christlichen natürlich einen durchaus innerlichen Charakter, die Symbolik ist auf das Einfachste beschränkt, dagegen treten die reinen Elemente des Geistes, das Wort der Verkündigung, das Gebet und der heilige Gesang hervor; die Freude und Trauer sind durchaus übersinnlicher und sittlicher Art und werden, jene zur sanften begeisterten Erhebung, diese zur milden himmlisch-verklärten Wehmuth; die Natur hat hier keine unmittelbare Bedeutung mehr, sondern dient dem Feste nur zum stillen, aber bedeutsamen Hintergrunde.

Setzen wir nun diese Differenzen und den darin unverkennbaren Fortschritt vom Heidenthum zum Judenthum und von diesem zum Christenthum als unzweifelhaft voraus, so können wir dagegen auch den *Zusammenhang* und die *Analogien* hervorheben.

Wenn die Feste des Heidenthums als Naturfeste sich wesentlich an die Folge der Jahreszeiten anschliessen, in den christlichen Festen aber auch eine gewisse Zusammenstimmung mit dem Jahresfortgang im Naturleben wahrzunehmen ist, so folgt, dass die beiderseitigen Festkreise, da sie sich in einem Dritten berühren, auch unter sich eine Analogie haben müssen. Diese Analogie könnte nun eine ganz äusserliche und zufällige seyn, und namentlich könnte man gegen deren Geltung anführen, dass die beiden höchsten Feste, Ostern und Pfingsten, durch geschichtliche Ereignisse festgestellt sind, auf welche die heidnische Symbolik und Ueberlieferung nicht

T. VII. p. 456.). Der erste sagt unter andern vom Christen: *ἀεί ἐστιν ἐν ταῖς τῆς πεντεκοστῆς ἡμέραις.* Der zweite: *ἀεὶ γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἑορτή.* Und der dritte: omnes dies aequales esse, nec per parasceuen tantum Christum crucifigi, et die dominica resurgere, sed semper sanctum resurrectionis esse diem et semper eum carne vesci dominica.

den mindesten Einfluss hatte. Allein dabei ist doch zweierlei nicht zu übersehen. Zuerst dürfen wir nicht vergessen, dass gerade Ostern und Pfingsten jüdische Feste zur historischen Grundlage haben und dass diese jüdischen Feste neben der theokratisch-geschichtlichen Bedeutung, die wenigstens beim Passah unbestreitbar ist, zugleich Naturfeste waren, dass sie das Naturleben, ohne es als ein göttliches zu verehren, in seinen jedesmaligen Erscheinungen auf die Gottheit bezogen. Von diesem Naturgrunde, in so fern er den Inhalt des Festes mit constituirte, hat sich nun allerdings das christliche Oster- und Pfingsfest ganz losgerissen, indem es einen ganz geschichtlich-religiösen Gehalt gewann, aber es blieb doch auch auf dem christlichen Standpunkte bedeutungsreich, dass die Natur die Entwickelung des geistigen Lebens begleitend abspiegelt und in so fern diess nicht etwas willkürlich Gemachtes, sondern durch natürlichen geschichtlichen Zusammenhang Gegebenes war, erkennen wir darin ein Moment jener höheren Verknüpfung, die überhaupt durch das grosse Ganze der Religionsgeschichte hindurch geht. Sodann aber ist es eben so wahr, dass andere wichtige und bedeutsame Feste, wie namentlich der Weihnachtscyclus, das Geburtsfest Johannes des Täufers, die Marien- und Aposteltage, Aller Seelen und Aller Heiligen, wie sie auf der einen Seite keine feste historische oder traditionelle Grundlage haben, so auf der andern Seite auf eine merkwürdige Weise mit heidnischen Festen zusammentreffen oder doch wenigstens in eine Jahreszeit fallen, welche ihrem Festcharakter in auffallender Art entspricht. Ganz besonders ist hier das Weihnachtsfest und das denselben entsprechende Geburtsfest Johannis des Täufers ins Auge zu fassen, das letztere offenbar nach dem ersteren chronologisch bestimmt, jenes in das Winter-, dieses in das Sommersolstitium fallend. Das Weihnachtsfest ermangelt bekanntlich durchaus der sicheren historischen Basis: es ist möglich, dass Jesus am 25. December geboren wurde, aber es ist nicht einmal wahrscheinlich. Das Alterthum hatte be-

kanntlich darüber verschiedene Bestimmungen [1]) und erst im 5. Jahrhundert wurde die römisch-abendländische Feststellung auf den 25. December allgemein angenommen. Bei diesem Zwiespalt der kirchlichen Tradition aber ist nicht eben wahrscheinlich, dass dieselbe auf einem bewährten historischen Grunde ruhe, wie wir denn einen solchen auch durchaus nicht kennen, sondern es ist glaublicher, dass man dabei auf das Bedeutsame des Wintersolstitiums — die aus dem Winterschlafe sich neu erhebende Sonne ein Bild der neuaufgehenden Sonne der Gerechtigkeit — oder auf heidnische Festsitten, die auch mit dem Solstitium in Verbindung standen, Rücksicht genommen habe, namentlich auf die Natales solis invicti [2]), welche ebenfalls eine sinnreiche Analogie und Antithese zum Geburtsfeste des Erlösers, des Lichtes der Welt, darboten [3]). Hat aber die chronologische Feststellung des Geburtstages Jesu einen solchen Grund, so dann, wie früher schon bemerkt, natürlich auch die Bestimmung des astronomisch correspondirenden Geburtstages seines Vorläufers, und wie jener auf die vom niedrigsten Stande sich erhebende Sonne des neuen Bundes, so deutet dieser auf die vom höchsten Stande herabsinkende Sonne des alten hin, jener auf eine neue, wachsende, dieser auf eine alternde, abnehmende Zeit [4]).

Und sollten nicht weise Väter der Kirche bei der Constituirung des christlichen Festcyclus auch auf heidnische Feste wenigstens polemische Rücksicht genommen haben oder von dem Gedanken geleitet worden seyn, das christliche Fest zur Natur in ein analoges Verhältniss zu setzen? Konnte es ja

1) *Clemens* Alex. Strom. I. p. 604. *Epiphanius* haeres. 51. §. 24.

2) S. hierüber die oben angeführten Schriften von *Wernsdorf* und *Jablonski*.

3) *Augustin*. Serm. 190. in natal. Dom. *Leo* Serm. 25. in nativ. Dom. August. contra Faust. XX. 1. *Ambrosius* (?) de nativ. Dom. serm. VI. Opp. T. I. in App.

4) *Augustin*. homil. 287. *Caesar*. Arel. in August. App. Serm. 197. §. 2.

doch durch beides nur gewinnen. Gerade durch den Gegensatz gegen das in dieselbe Zeit fallende heidnische Fest wurde die höhere Bedeutung des christlichen nur um so einleuchtender und das Volk konnte um so sicherer vom heidnischen Cultus abgehalten werden. Und wenn auch die Natur in ihrer Weise die Bedeutung des christlichen Festes abspiegelte, so konnte der Eindruck desselben, auch wenn der Inhalt des Festes ein weit über das Natürliche hinausgehender war, doch nur verstärkt werden. In diesem Sinne haben es auch die alten Redner durchaus nicht verschmäht, die Naturanalogien in ihre Festbetrachtungen hereinzuziehen. Wie das Christenthum den Zusammenhang mit der Natur nicht abgebrochen, sondern denselben nur in das richtige, reine Verhältniss gestellt und die Bedeutung, die im Naturleben liegt, höher und geistiger auffassen gelehrt hat, so hat es auch, obwohl für sich selbst eine frische Schöpfung, den geschichtlichen Faden nicht zerrissen, sondern überall gegebene geschichtliche Elemente aufgenommen und dieselben mit einem neuen Geiste durchdrungen, gleichsam ins Christliche übersetzt. Beides, die Erfassung des Menschen auch von der natürlichen, sinnlichen Seite, und die zweckmässige, vergeistigende Benutzung der in den Gemüthern lebenden geschichtlichen Ueberlieferungen, war eine wesentliche Erhöhung der geistigen Macht, die wir das Christenthum in der Weltgeschichte ausüben sehen.

Durch diess alles soll nicht gesagt werden, dass die christlichen Feste überhaupt desswegen so gelegt seyen, um entweder eine Analogie oder auch eine Antithese zu der Entwickelung des Naturlebens oder zu den daran angeknüpften Festen der andern Religionen zu bilden. Wissen wir ja doch, dass bei Constituirung des christlichen Festcyclus das Leben Jesu und die Hauptereignisse der Kirchenstiftung das wichtigste Moment waren. Allein es ist eben so unverkennbar, dass darauf auch die nach der einen ihrer beiden Seiten mit dem Naturleben zusammenhängenden jüdischen, und zum Theil

auch die ganz naturalistischen heidnischen Feste Einfluss gehabt haben, wodurch eben die vielfach berührte Analogie des christlichen Festkreises mit der Naturentwickelung hervorgerufen worden ist. Mag hierbei auch mitunter der Zufall, wie wir es nennen, mitgewirkt haben, so ist dieses Spiel des Zufalls sinniger gewesen, als der Ernst der Menschen. Jedenfalls ist es ein schöner Gedanke, dass auch von dieser Seite die Natur mit ihren Religionen und Festen, so wie das Judenthum mit seinen Satzungen und Gebräuchen nicht nur aufgehoben ist im Christenthum, sondern auch aufgenommen in einem höheren Geiste. Was die Natur nur dumpf ausspricht oder ahnen lässt, was die Naturreligionen in Symbole des physischen Wirkens eingehüllt versinnlichen, was die Religion des Gesetzes in ihren politisch-religiösen Festen nur andeutet und vorbildet, das stellt mit einer bis dahin ungeahneten Hoheit und Reinheit die christliche Kirche in einem ähnlichen, aber seiner Bedeutung nach zugleich neuen Festkreise als Verklärung des höchsten sittlichen Lebens in der Geschichte eines göttlichen Meuschen dar; und der christliche Festredner hat die Beziehung hierauf, sobald sie nur das eigenthümlich Christliche nicht beeinträchtigt, eben so wenig zu scheuen, als es die frömmsten und geistvollsten Väter der Kirche in verschiedenen Zeiten gethan haben.

Zusätze und Berichtigungen.

Zu I. 1. p. 36 sq. 3ter Ausg. haben L. Preller, de Hellanico, Dorp. 1840, p. 11. und C. u. Th. Mülleri, Fragmenta Historicorr. graecorr. Prolegomm. p. XXXIV. an den Gesezzesrollen des Zeus, von der Haut der Ziege Amalthea gemacht, Anstoss genommen. — Wiederum ein Beweis, wie wenig manche Philologen sich auf die symbolische Sprache des Alterthums verstehen. Zu diesen gehörte aber der selige Böttiger nicht, der (Amalthea I. p. 19.) diese meine Erörterung schon nach der zweiten Ausgabe der Symbolik (IV. p. 424—426. vergl. II. p. 536. und 949 sq.), wo ich doch *gerade denselbigen Satz* ausgesprochen, belobt und besonders *lichtvoll* befunden. Mit diesem Zeugniss könnte ich mich begnügen. Doch um der Sache willen füge ich noch Folgendes bei: Nach Buttmann (zu Ideler's Sternnamen p. 309.) war die Amalthea als das Sternbild der Capella, der Ziege, von den Alten als Andeuterin der Stürme betrachtet; ja ausdrücklich wurde sie Prophetin, Sibylle genannt, und selbst der nüchterne Sokrates katte kein Bedenken getragen, das Horn dieser Ziege symbolisch auszudeuten (Stobaei Sermonn. 54. Tom. II. p. 409 Gaisf.). Die Stoiker aber, die in Dogmen und Ausdrücken gern archaisirten, nannten ein anderes Sternbild, das der Waage, Astraea, und machten es also zur Tochter des Zeus und der Themis oder zur personificirten Gerechtigkeit; ja, nach ihrer Gewohnheit, Dinge und Begriffe als Gottheiten zu nehmen, legten sie nicht, etwa wie die

Poeten, dem Zeus bald eine goldene Kette, oder eine Waage bei, oder versetzten ihn in den Aether, sondern sie nannten ihn auch selbst Aether, Universum und Schicksal, und als verkörpertes Recht und Gerechtigkeit erschien er ihnen unter dem Bilde der Waage selber (Cic. de N. D. I. 15. mit meiner Anmerkung p. 67—69.). — Wenn hinwieder aber die alten Pelasger schon, wie wir wissen, ihren Zeus sich als einen menschenähnlichen König und Beschützer der Gerechtigkeit (θεμίστιος) vorstellten, und ihn die Satzungen (θέμιστας) nicht bloss für das Ohr, sondern auch für das Auge dictiren lassen wollten, so hatte er dazu *Schaf- oder Ziegenfelle* nöthig, als worauf die Phönicier, Ebräer, Perser und selbst die Ionier zuerst zu schreiben pflegten (Herodot. V. 58. p. 95 sq. ed. Baehr, Böttiger's Kl. Schriften III. p. 366.). — Was den Titel des Buchs betrifft, worauf ich jene Deutung gegründet, nämlich *Διὸς πολυπτυχία* (statt *πολυτυχία*), so muss ich jetzt bemerken, dass Sturz (p. 77. ed. alter.) ad Hellanici Fragg. bereits auf diese Aenderung gefallen war, aber das Wort erklärt hatte: „multiplex ac tortuosum Jovis ingenium"; welches Westermann ad Vossium de Historicc. gr. p. 31. nicht gefallen will, und wogegen C. u. Th. Müller a. a. O. p. XXXI. sich so erklären: „Sed praeferendum fortasse est quod Sturzius suspicatus est, *πολυπτυχία*. Quod quid sibi velit explicandum est ex allegorica Orphicorum dicendi ratione, atque significari potest hisce verbis Pherecydis Syrii (ap. Clem. Alex. Stromm. VI. p. 621 A. [s. Sturzii Fragg. p. 46.]): *Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν· καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ Ὠγῆνον καὶ τὰ Ὠγήνου δώματα*, et aliis l. l. quibus universum cum pallio comparat." — Also doch auch eine *allegorische* Deutung! — zwischen welcher — die an andern Stellen dieses Werks von mir selbst besprochen worden — und der meinigen, welche die Allegorie gar nicht nöthig hat, sondern ganz schlicht und naiv-menschlich ist, die Leser also wählen können. — Preller a. a. O. hat sich auf gar keine Deutung eingelassen.

Zu I. 2. p. 275—280. Seitdem hat Göttling in Welcker's und Ritschl's Rhein. Museum für Philologie, neuer Folge I. 2. p. 161—175. eine Abhandlung, betitelt: Das Thor von Mykenae, herausgegeben, worin er sowohl über die Beschaffenheit des am Portal befindlichen Bildwerks als über dessen Bedeutung abweichende Ansichten mittheilt. — Was das Erste betrifft, so können wir weder, noch wollen wir dem widersprechen, was er gesehen zu haben behauptet. — Nur so viel darf bemerkt werden, dass doch auf einer mir von Herrn Landbaumeister Hübsch in Karlsruhe von seiner Griechischen Reise mitgebrachten Fauvel'schen Zeichnung an der Säule die drei Ringe und die vier Kugeln deutlich erscheinen. Jetzt bemerke ich nachträglich, dass ich jüngst von meinem ehrwürdigen Freunde, dem Herrn Negotianten J. D. Weber in Venedig, den Siegelabdruck eines geschnittenen Steines erhalten habe, worauf dasselbe Löwenthor mit der Aufschrift *ΚVΚΛΟΠΩΝ* abgebildet ist; ferner, eine Vase Blacas aus Aegina alter Fabrik mit schwarzen Figuren auf gelbem Grunde hat eine ganz ähnliche Vorstellung wie das Relief zu Mycenae. Raoul-Rochette sagt darüber (im Journal des Savants 1841, Juin, p. 361.): „Ce vase représente deux lions, ayant entre eux un *autel* de forme allongé, de manière à rappeler le célèbre groupe de la porte de Mycènes. Je possède un calque de ce vase, que j'ai l'intention de publier.“ Es scheint also schon im Alterthum jenes Relief nachgebildet worden zu seyn, ob ich gleich über den antiken Ursprung jener Gemme nicht entscheiden kann. In Betreff der Bedeutung — leugnet Göttling, dass die alten Griechen das orientalische Princip eines Dualismus von Gut und Bös und somit die Grundlage des Mithrascultus gehabt haben. [Hier muss ich an ihn, den Herausgeber des Hesiodus, doch die Frage richten: Hat er an die Olympier und ihre Widersacher, den Tiphoeus, die Titanen und Giganten gar nicht gedacht?] — Sodann erklärt er die *Säule* dieses Bildwerks, die W. Gell, Hirt und jetzt auch Raoul-Rochette für einen Feueraltar einstimmig halten,

für eine schützende *Phallus-Hermessäule* und die *Löwen* als Symbole des *irdischen Schutzes*, so dass also dieses Thor durch jenes Bildwerk, als durch irdische Macht, die Löwen, und durch göttliche Macht, den Hermes, vertheidigt und beschützt dargestellt werde (?).

Zu II. 1. p. 265 sq. Ueber den Pharao Mykerinos vergl. man jetzt noch Letronne, du Revêtement des Pyramides de Gizeh, Paris 1841, p. 56., der unter Anderm dem Diodorus I. 64. die Form *Μενχερῖνος* wiederhergestellt wissen will. Was das Zeitalter dieses Königs betrifft, so verdienen jetzt die neuesten Untersuchungen von Lepsius über die Pyramiden grosse Aufmerksamkeit, indem die dort von ihm aufgefundenen Königsnamen viele Aufschlüsse geben, und bis auf 5000 Jahre von jetzt an zurückweisen. Man darf also aus den Forschungen dieses Gelehrten, wie aus dem Streite zwischen Biot und Letronne über den Thierkreis von Dendera (abgebildet in der Französischen Uebersetzung meines Buchs von Guigniaut I. nr. 192. 193.) wichtigen Ergebnissen für die altägyptische Culturgeschichte entgegen sehen.

Zu II. 2. p. 482 sq. u. p. 509. Meiner Erklärung der auf einer niedlichen Lecythus des Grossherzogl. Badischen Karlsruher Kunstmuseum (zuerst von mir edirt in der Schrift Zur Gallerie der alten Dramatiker Taf. 8. und hier wiederholt unter Nr. 38.) abgebildeten Scene ist seitdem *J. de Witte* in Description de la collection d'Antiquités de Mr. le vicomte Beugnot, zu nr. 8. p. 14., auf eine Weise beigetreten, dass ich ohne Unbescheidenheit seinen Ausspruch nicht wiederholen könnte. Aber das darf ich doch wohl sagen, dass ich dadurch gegen den Widerspruch eines jungen Archäologen mich hinlänglich gesichert finde. Es ist nämlich *Otto Jahn* in der Darmst. Zeitschr. für Alterth.-Wiss. 1841, nr. 118. p. 938. mit grosser Zuversicht gegen jene Deutung aufgetreten. Ich will mich kurz fassen und nur zwei Punkte berühren. Wenn er zuerst den Amor in diesem Idyllion wegleugnen will, so verweise ich ihn an de Witte, der p. 13 sq. die öftere

Anwesenheit des Eros in gleichen Adonischen Scenen hinlänglich nachgewiesen. Wenn er ferner das eine im Bildchen erscheinende Gefäss für ein zerbrochenes ausgeben will, so wäre das doch ein sonderbarer Bruch, der so regelmässige und wie nach dem Zirkel gemachte wellenförmige Ränder zurückliesse und dergestalt, dass die im Gefäss eingesäeten Pflanzen so ordentlich aufrecht stehen geblieben, dass auch nicht Eine am Boden liegt. Es sind hier *vor* dem Amor zwei Gefässe (das *hinter* ihm am Boden stehende bei Seite gelassen) abgebildet, von ähnlicher Form, nur dass das obere (wie das κυμβίον, s. Athen. XI. p. 482. p. 285 Schweigh.) keine Henkel hat; wesshalb Venus und Amor es auch an seinem Boden anfassen. — Aber auch angenommen, es sey hier ein zerbrochenes Gefäss dargestellt, — so möge unser Kritiker doch nur Plato's Gorgias (p. 493. p. 159 Heindf.) mit den Auslegern nachlesen, um sich zu überzeugen, dass ein zerbrochenes Gefäss in der alten Bildersprache zu einer Todtenfeier, worin ein zum Hades Hinabgesunkener *vergeblich* beweint wird, eine sehr passende Vorstellung wäre.

Zu IV. 2. Nachtrag II. p. 426—428., wo auch an die Sage von der *Niobe*, Pelops Schwester, zu erinnern war, s. jetzt: A Description of some ancient monuments — still existing in Lydia and Phrygia — by *J. R. Steuart* Esq. London 1842. mit Kupfern (vergl. den Bericht in der Augsb. Allg. Zeit. 1843. Beilage 73.). Es wird bemerkt, dass Steuart bei Magnesia, dem heutigen Manessia, ein von den Bergwassern beständig benetztes Steinbild, in Gestalt einer sitzenden trauernden Frau gefunden (ebendaselbst abgebildet), das der Reisende für das Bild der *sipylenischen Cybele* (Pausan. III. 22. 4.), der Deutsche Berichterstatter aber für die Darstellung der versteinerten *Niobe* zu halten geneigt ist. Man s. Xanthi Lydii Fragg. p. 185—191. meiner Ausg., Pherecydis Fragg. ed. Sturz. p. 140. [p. 130 sqq. ed. alter., wo ich jedoch nicht finde, was der Berichterstatter a. a. O. sagt: „Pherecydes setzte das Bild der Niobe an die Nordseite des Sipylos.“ Vergl. überhaupt:

De fabulâ Niobes — ed. Burmeister, Vismar. 1836. p. 36 sq.] Wenn nun aber, füge ich nachträglich hinzu, ein dritter Logograph (Hellanicus beim Sotion de fluminibus p. 124 Sylburg. vergl. Hellanici Fragg. CXXXI. p. 156. ed. alter. Sturz.) berichtet, bei Magnesia am Sipylos fliesse eine Quelle, die versteinernde Kraft habe, so leitet uns diess auf die Spur des Ursprungs der Niobe-Sage aus ebenmässig *physischen* Anlässen, wie solche sich a. a. O. für den Pelops-Mythus und den phrygischen Naturdienst der sipylenischen Mutter ergeben haben.

Zu IV. 2. p. 227. Am Anfang des sechsten Capitels, von der Ceres, Proserpina u. s. w., hätte bemerkt werden sollen, dass ich mir auch in diesem und im folgenden siebenten Capitel viele *Abkürzungen* erlauben musste, um für die neuen *Anmerkungen* und *Nachträge* zu dieser dritten Ausgabe Raum zu gewinnen.

Inhalt des Anhangs.

Seite

Erstes Capitel.

Lehrbedürfnisse und Lehrart der Vorwelt. §. 1 – 11. incl. . 479—495

Zweites Capitel.

Grammatische Grundlegung. §. 12 – 25. 496—523

Drittes Capitel.

Ideen zu einer Physik des Symbols und des Mythus. §. 26—43. 524 – 569

Viertes Capitel.

Von den Arten und Stufen der Symbole und Allegorien. §. 44 – 53. 570 – 614

Fünftes Capitel.

Ueberblick der Glaubensformen und der wesentlichen Theile des Cultus, besonders des polytheistischen. §. 54 — 59. . 615 – 657

Sechstes Capitel.

Historische Uebersicht der Perioden älterer und neuerer Symbolik und Mythologie. §. 60—76. 658 – 698

Nachträge.

Seite

I. Neue Stimmen über Symbol und Mythus u. s. w. 699

II. Ein Griechischer Mythus und Cultus orientalisch-sabäischen Ursprungs . 710

III. Vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyclus mit vorchristlichen Festen. (Von Dr. u. Kirchenrath *Ullmann*.) 723

Zusätze und Berichtigungen 777

INDEX AUTORUM.

Aelian. Var. hist. II. 31. I. 111. 113
II. 34. I. 153
IX. 6. IV. 202
XI. 2. IV. 201 f.
Aeschinis Axioch. §. 3. p. 113. Fischer p. 365. Steph. p. 108
Boeckh III. 374
Aeschyl. Agamemn. 1461. 1472 Pors. IV. 446
fragmm. p. 20. Schütz. III. 819
Alciphron. Epistt. I. 39. p. 242. Wagner II. 481
II. 3. I. 150 cf. 154
Anonymi fragm. de turpi et honesto ap. Gale opuscc. myth.
p. 712. Orelli opuscc. gr. sentent. II. p. 214. . . IV. 413
Apollodor. biblioth. I. 4. 3. p. 20 Heyn. IV. 209
I. 5. 3. I. 161
II. 5. 9. II. 677
II. 5. 10. II. 668
III. 12. 4. II. 667
III. 12. p. 328 Heyn. III. 351
Aristophanis Aves 819 ff. III. 248
Aristotel. Metaphyss. XI. 8. p. 207 Sylb. p. 254 Brandis. I. 5. 7.
Arnobius adv. gentt. II. 62. III. 633. 811
Artemidorus I. 8. p. 20 ed. Reiff. IV. 412
Athenaeus IX. p. 392. p. 449 Schweigh. II. 99 f.
XI. cap. 55. p. 269 Schw. II. 109. 292
XIV. p. 639 d. p. 320 Schw. III. 489
XV. p. 672. p. 449 Schw. III. 217
XV. p. 692. p. 528 Schw. III. 603
Athenagoras legat. pro Christ. p. 28. III. 777
Basilius Scholien über Gregorius Nazianz. in den Notices
et Extraits des Mss. de la biblioth. du Roi par Boisson. Tom. XI. p. 78. I. 115
Callimachi fragmm. nr. CV. p. 477 Ern. III. 348
Cicero de divin. I. 41. §. 92. III. 546. 800
I. 43. p. 211 Moser. IV. 259
de legib. I. 5. 15. p. 39 Moser III. 112
I. 8. III. 116
II. 9. p. 134. III. 546
II. 22. 55. III. 568

Cicero de nat. deor. II. 27. p. 317 Cr. et Moser. II. 553
III. 21. p. 592. IV. 73
III. 22. 56. II. 294
III. 22. p. 601 sqq. II. 630
Verrin. II. 2. 27. III. 806
Clemens Alexandr. Protrept. p. 22 Potter. I. 4.
p. 41. I. 151
Stromatt. V. p. 732 Potter. I. 166
VI. p. 753. III. 146
VI. p. 757. II. 7
Curtius, VIII. 10. 12. I. 473
Damascius de principiis p. 384 ed. Jos. Kopp. I. 28. 311
p. 385. II. 345
in J. Chr. Wolf Anecdd. gr. III. p. 261. I. 366
Demosthenes de coron. §. 260. p. 313 extr. IV. 133
de Halonneso p. 84. Reisk. II. 529
Dio Chrysostomus Orat. XII. p. 211. p. 404 Reisk. . . . I. 88
XXX. p. 300 sqq. p. 550 Reisk. . . IV. 117
Diodorus I. 92. II. 154
Diogenes Laert. I. 119. I. 28
Eratosthenis catast. I. p. 68 Schaubach. IV. 715
Etymol. Gudian. p. 147. I. 465. IV. 24.
148. I. 466
207. III. 511
Magnum p. 277 Heidelb. p. 251 Lips. IV. 7
371 Hd. 336 Lips. II. 511
502 Hd. 456 Lips. II. 639
Eudociae Violar. p. 216. II. 92
395. II. 176
Euripidis Busiris ap. Stob. tit. LXII. II. 97
Eustath. ad Odyss. IV. p. 176 Lips. I. 114
X. 3. p. 378 Basil. II. 438
Jul. Firmicus Maternus de errore profanar. religg. V. p. 16 ed. Fr. Münter. I. 335
Hellanicus ap. Fulgent. I. 2. p. 631. I. 36 f. III. 138.
Heraclides de rebus publ. cap. IX. I. 32.
Herodotus I. 131. I. 227. II. 331
II. 50. III. 774
II. 52. I. 16. 19. IV. 480 f.
II. 53. III. 67
II. 81. III. 778
II. 143. II. 255
II. 144. I. 6
III. 26. II. 146
IV. 33. II. 519
IV. 53. IV. 329
VI. 97. II. 547
VII. 37. I. 333
VII. 61. summar. palat. I. 286
Hesiodi Ἐργ. καὶ ἡμ. 140. III. 726
Hesychius v. Ἀβωβάς. II. 422
v. Ἀδωνῆς. II. 428. 478
v. Ἀτταγάθη. II. 392
v. Μίκαι (II. p. 601 Alb.) I. 283

Hesychius I. p. 1417. III. 414
Homeri Ilias I. 423 ff. IV. 564
VIII. 18 ff. IV. 565 ff.
XII. 23. III. 723
XVII. 58. I. 4
XX. 5. II. 137
Odyssea XI. 597. III. 740
hymn. in Cererem 122. IV. 329
265 ff. IV. 316
Hygin. fab. praef. p. 4 Staver. III. 473
Jamblichus de mysteriis Aegyptior. II. 269 f.
I. 13. I. 167
V. p. 61 Gal. II. 272
VIII. 3. p. 158 extr. II. 288
de vita Pythag. IX. p. 101 f. Kiessl. I. 100 f.
XVII. 68. I. 498
XXVIII. 155. p. 326. I. 101
XXIX. 90. p. 194. II. 661
198. II. 661
200. II. 662
XXX. 178. p. 374. I. 319
Isidori origg. VIII. 9. p. 374 Areval. III. 810
Isocratis panegyr. 6. I. 158
Livius XXXIV. 53. III. 230
Longin. de sublim. X. p. 42. Weisk. I. 8
Lucan. Pharsal. IV. 427. III. 188
Lucianus pro imagg. §. 27. p. 505 f. Wetst. II. 253
Lucretius II. 601. II. 379
Jo. Laurent. Lydus de mensib. p. 84. II. 290
III. 26. p. 124 Röth. . . . I. 270
p. 56. p. 144 Röth. . . . III. 615
p. 105. p. 246 Röth. . . . III. 816
de ostentis p. 130 Schow. p. 190 Hase III. 633 f.
Lykophron. Cassandr. 153 ff. IV. 426
Macrob. Saturn. I. 21. II. 203
III. 8. II. 492
Martian. Capell. de nuptt. philol. II. §. 149. p. 201 Kopp. III. 222
II. §. 157. p. 211. . . III. 639. 811
VI. §. 637. p. 620. . . . III. 644
Mythographus Vatican. I. 191. III. 493
II. 41. II. 298
Nicolaus Damascenus (Suppl. ad N. D. p. 64 Orell.) . . I. 488
Nonni Dionysiaca IV. 88. III. 161
Olympiodor. in Plat. Alcib. pr. IX. p. 87. I. 166
Origenes VI. p. 292. p. 646. de la Rue I. 255
Orion ad calc. etymol. Gudian. p. 620. III. 449
Orphica ed. Hermann p. 507. III. 169
hymn. XI. (10.) IV. 215
S. Pauli ep. ad Corinth. I. 13. 35. I. 160
Pausanias I. 42. 2. II. 176 f.
II. 17. 1. 2. III. 237
III. 19. 6. IV. 126
III. 20. 10. IV. 604
V. 18. 1. IV. 443

Pausanias VII. 5. 2. 3. 4. III. 361
VII. 17. 5. II. 375
VIII. 22. 2. III. 503
VIII. 25. 5. III. 267
VIII. 29. 2. I. 11
VIII. 31. 2. III. 180
VIII. 54. 5. IV. 212
IX. 8. 1. IV. 13
IX. 12. 2. III. 363
IX. 31. 6. IV. 163
X. 12. 5. I. 25
X. 19. 2. IV. 54
Pherecydes ed. Sturz. p. 42 ed. 2dae I. 28
ap. Schol. Apollon. IV. 1091. I. 80
Philo de confus. linguar. p. 316 Pfeiff. I. 319
Philochori fragmm. p. 96 Siebelis II. 529
Philostrati iconn. II. 3. p. 57 Jac. et Welck. IV. 201
II. 21. II. 83
vit. Apollon. I. 18. p. 22 Olear. I. 488
II. 25. p. 34. II. 221
II. 8. p. 57. I. 473
II. 9. p. 57. I. 461
II. 20. p. 71. I. 485
III. 3. I. 562
III. 28. I. 486
III. 49. p. 135. II. 167
VI. 6. I. 486
VI. 19. p. 256 I. 87
VII. 32. p. 311. II. 480
VIII. 9. p. 341. I. 97
vitt. Sophistar. II. 4. p. 550. p. 58 Kayser . . III. 476
Photii lex. p. 446 Dobr. p. 385 Lips. III. 487
Pindari fragm. CXVI. 128. I. 163 f.
Platonis Cratyl. p. 397 c, d. Steph. p. 49 Heind. IV. 480 f.
Euthydem. p. 302. p. 404 Heind. III. 114
de legib. V. 2. p. 729. p. 163 Ast. III. 116
XI. 930 sq. p. 264 sq. Bekk. I. 64
Minos p. 315. II. 539
p. 320. p. 266 Bekk. I. 40
Phaedrus cap. 26. p. 246. p. 41 Bekk. III. 95
Phileb. p. 16. p. 31 Stallb. I. 6
Plethonis scholia in oracc. mag. Zoroastri p. 45 Opsopoei.
p. 88 Galei. IV. 510
Plinii hist. nat. XXXVI. 5. 4. IV. 24
Plotinus de intelligibili pulcritudine I. p. 542 E. I. 86
Plutarchus de genio Socratis p. 579 F. p. 338 Wytt. . . . I. 106
de Iside p. 278 E. p. 549 Wyttenb. IV. 257
IX. p. 354 II. 273
de oracc. def. p. 421. p. 725 Wytt. II. 253
XLII. p. 433 E. p. 770 Wytt. . . II. 683
praeceptt. coniug. p. 566 Wytt. IV. 433
quaestt. graec. XXXVI. p. 299 B. p. 225 Wytt. IV. 7
consol. ad uxor. p. 611 F. p. 465 Wytt. . . . IV. 175
symposs. IV. 5. p. 743 Wytt. II. 493

Plutarchi Sertorius p. 57. p. 9 ed. Coray II. 79
Pseudo Plutarch. de fluminib. XXIII. 4. p. 1165. p. 1049 Wytt. I. 272
Poetae astronom. II. 41. II. 397
Pollux Onomast. VII. 61. III. 246
IX. 6. 84. II. 626
Porphyrius de abstin. ab esu carn. p. 380 Rhoer. . . . I. 149
Sent. Nr. 34. III. 797
Proclus in Platonis Alcib. pr. p. 186 Cous. p. 69 Cr. . . I. 99. II. 253
Cratyl. §. 79. p. 42 Boiss. I. 99
Parmenid. ap. Hermanni Orphic. p. 507 III. 169
Timaeum p. 27. IV. 153 cf. 155
Quintus Smyrnaeus III. 301. II. 667
Scholiast. Aeschin. adv. Timarch. p. 747 Reisk. I. 151
Apollon. IV. 1396. II. 92
IV. 1638. I. 39
Aristid. in Panath. p. 100 Frommel. p. 313 Dindf. I. 466 f.
p. 187 Jebb. III. 356
Aristoph. Av. 1354. IV. 672
mscr. Gregor. Nazianz. poemm. in Catal. Mscr.
Clarkii in biblioth. Bodlej. ed. Gaisf. p. 38. . . I. 152
p. 47. . . III. 188
p. 48. . . I. 153 f.
p. 49. . . I. 115
Homer. Odyss. XXI. 295 IV. 201
Persii Sat. V. 31. III. 582
Platon. Alcib. pr. 75 Ruhnk. p. 388 Bekk. . . I. 96
Statii Theb. IV. 482. p. 142. II. 298
V. 263. IV. 201
Theocrit. XV. 112. II. 480
Virg. Georg. I. 14 Lindenbrog. I. 32
Scylax p. 120. II. 668
26. p. 178 Klausen III. 178
Serv. ad Virg. Aen. VII. 678. III. 802
VIII. 427. III. 658
Sophoclis Antigon. 1106 ff. IV. 95 f.
Oedip. Colon. 1054 Herm. IV. 430 f.
Stobaei Eclog. I. 4. p. 146 Heeren. IV. 608
I. 52. p. 950. II. 240
Strabo X. p. 188 Tzsch. IV. 106 f.
XI. p. 779. Vol. IV. p. 478 Tzsch. } II. 357
XIV. p. 1066. Vol. VI. p. 225 Tzsch. }
Suidas v. διακόνιον. v. εἰρεσιώνη. cf. II. 538 f.
Zusätze II. p. 3241 Gaisf. I. 110
Tertullian. apologet. 24. III. 665
Theodoret. Therapeut. III. p. 760 Schulze I. 113
Theon ad Arati Phaenomm. p. 22. II. 105
Theophrast. hist. plantar. IV. 5. p. 131 Schneid. I. 485 f.
Varro ap. Augustin. de Civ. Dei VII. 24. II. 379
Zonarae lex. gr. p. 478. I. 464

INDEX RERUM.

A.

Abaddir IV, 639.
Abae Orakel IV, 653.
Abaris II, 543 ff. 660 ff.
 Apollopriester 663.
 sein Bogen 540 f.
 Druide 544. 663.
 Pfeilträger 664.
 Schrift u. Lehre in ihm personificirt 546.
 reinigt Sparta 662.
Abdera, Abderos III, 770.
Ἀβέλιος II, 567.
Abnoba Diana I, 125.
Ἀβωβάς-Adonis II, 422.
Abor II, 544.
Aborigines III, 534.
Abraham I, 381.
 Wanderungen II, 339.
 seine Söhne helfen dem Herkules gegen den Antäus II, 79.
Abraxas IV, 684 f.
Abtödtung seiner selbst ind. I, 437.
Abudad I, 244. 250. II, 529.
 Kaiomort I, 220. 346.
Abydus II, 25.
 Grab des Osiris u. Todtenstadt 145.
Ἄβυσσοι II, 25.
Acca Larentia II, 640 f. III, 255.
 vermählt mit Herkules I, 102.
Achaemenes I, 286.
Achämeniden II, 636.
Ἀχελωΐς Muse II, 196. III, 61.
Ἀχελῷος I, 15. II, 651. III, 82 f. IV, 18. 303.
 Vorbild des Achilles III, 231 f.
 Fluss der Flüsse III, 194. IV, 280 f.
Ἀχελῴῳ θύειν III, 180. 194. IV, 281.
 Becher III, 83.
 Attrib. Schlange IV, 303.
 Dionysos III, 506. IV, 18.
 Stier IV, 273. 303.
Ἀχερώ s. Δημήτηρ.
Acheruntii libri (Tagetis) III, 548. 633. 811 f. IV, 650.
Acherusischer See bei Memphis II, 143.
Ἀχιλλεὺς γηγενής, ποντάρχης I, 109. III, 231 f.
Ἀχράς III, 250.
Ἀχθεία s. Δημήτηρ.
Acilia gens III, 52 f.
Ackerbau im Zendavesta empfohlen I, 325.
 macht weise III, 634.
 seine Bedingungen und Wohlthaten in der Geheimlehre I, 156 f.
Ackerbauer und Hirten in Cultus verschieden IV, 618 f.
Ackerfeste zu Athen III, 397 f.
Ἀδά III, 219. — Mylitta III, 232.
Ἀδαγόους II, 330. 375.
Adam-Kadmon I, 383. III, 95.
Ades II, 67.
Addisseschen Weltschlange II, 688.
Ad'hyatma I, 514.
Adi-Buddha I, 565.
Adler in den Augurien III, 649.
 wird nicht vom Blitze getroffen III, 658.
 Attribut des Dionysos I, 471 f.
 auf Münzen von Kroton II, 602.
 der Europa schmeichelnd, auf Münzen III, 827.
 in den Mythrasmysterien I, 221. 255.

Adler Bild des Ormuzd III, 756.
 bringt die Seelen der Helden zum Olymp III, 757.
 Bild der Zerstörung I, 413.
 Attrib. des Zeus III, 139. 821.
Adlerstein I, 225.
Admeta III, 217.
Admissivae aves III, 648.
Adon II, 331. 348. 657.
 zu Byblus 623.
 Thammuz 417.
Ἀδωνῆϊς Beiwort der Schwalbe, des Schwans, der Taube II, 478 f.
 Lattich 428. 478.
Ἀδώνια II, 479.
Ἀδωνιασμός II, 425. 475.
Ἀδωνίδια II, 425.
Ἀδωνιμαοιδός II, 425.
Ἄδωνις-Ἀβωβάς II, 422.
 Aeon II, 432.
 androgynisch 492.
 Assyrischer 484.
 Ἀῶ 183. 307. 422. 482.
 mit Attis verwandt 376.
 Blume 481. 486.
 des Cinyras und der Metharme Sohn 487.
 Cult 419. in Griechenland 475.
 Cyprischer Monat 479.
 Dionysos 493 f.
 von Dionysos geraubt 424.
 vom Eber getödtet 424. 429. 430. 434.
 Festfeier 425. 478. 481.
 Fluss bei Byblos (Ibrahim Bassa) 434.
 Gärten 427 f. 479 f. 481.
 Gingras 172. 422.
 Hadadrimmon 418.
 bei den Karthagern II, 443.
 künstlerisch 497.
 κούρη καὶ κόρος orphisch 431.
 der Myrte entwachsen I, 470.
 Mysterien II, 430.
 Mythus 423. 473 f.
 Opfer bei den Kypriern 181.
 Osiris 421. 429 f. 432. 494.
 mit der Persephone verglichen 476.
 phallisch dargestellt 496 f.
 Pygmaeon 474. 497.
 die Saat 381. 430.
 die sich entwickelnde Schöpfung 432. 479. 509 f.
Adonis Attr. der Schwan II, 479.
 Seelisch 486.
 Sonnenincarnation 425. 430 f. 476.
 Attr. die Taube II. 479.
 Tod 311. 476 f.
 Todtenfest 479.
 des Thias Sohn 423.
 in Zwerggestalt 474.
Ἀδωνιστής, γρῖφος II. 492.
Adra III, 106.
Adranos III, 816 ff.
Ἀδράστεια I, 93.
 orphisch IV, 84.
 Athor III, 106.
 von Herakles beschlafen IV, 568.
 Nemesis plast. III, 202.
 des Zeus Amme III, 105.
Ἄδραστος II, 59. III, 128. 247 f. 444. 447.
Advent IV, 727.
Aedilen Beamte der Ceres IV, 381.
Ἀηδών s. Athena.
Aeetes II, 549. IV, 234 f.
Aegae früher Aedessa IV, 585.
Aegium Cult des Aesculap III, 46.
Aegina Cult der Artemis II, 584. 695.
 der Hekate II, 527.
 Thalia von Zeus geraubt III, 821 f.
Aegypten II, 197.
 allegorisch bed. Fleisch II, 87.
 hieroglyphisch 252.
 Alterthümer neuere Literatur II, 250.
 Apisperiode 163.
 Arzneikunde 128.
 Astrologie 129.
 astronomische Denkmäler 159.
 Baukunst 113.
 Buchstaben 102.
 Cult urspr. Fetischismus I, 131. II, 1. 15. 51. 56. 117 ff.
 mit vorderasiatischen Culten verwandt 330.
 pantheistische Emanationslehre 268.
 gräcisirende Darstellung geleugnet 120.
 euemeristisch I, 128 ff.
 Cyclen II, 161.
 Dämonenlehre 124 ff.
 ihre Anwendung auf die Geschichte 157 ff.
 Dekane 124 f.

Aegypten Dualismus 333.
Dynastien 158.
Eigennamen Bedeutung 253.
Emanationslehre 48. 51.
epische Sagen 262.
esoterische und exoterische Weisheit 111 ff. 118 ff.
Grabembleme 153.
Götterdynastien 48 ff. 157. 237 ff.
Götternamen in griech. Uebersetzungen 88.
Darstellung der Volksgottheiten 61 ff. 240.
Grund der thierköpfigen Göttergebilde 222.
colonisirt Griechenland III, 5 ff.
Ἑρμοχύμιος (—ήμιος) Name Aegyptens 108.
Heroen 133. III, 774.
Horte II; 241.
Jahr II, 26 f. 105. 125.
Jahresanfang 105 f.
Jahrescyclus 162.
von Indien colonisirt I, 562.
musikal. Instrumente II, 173.
Kalender 125. 294.
Könige 57. 256. sind geweihte Priester 259. sind Manifestationen der Gottheit 257. -geschichten 266. -weihe III, 324.
Landeseintheilung II, 128.
Monate II, 26 f.
Meer verhasst 72.
Musik und ihre religiöse Bestimmung 170 ff.
Namen des Landes 109. 252.
Nekropolen 142 ff.
Pantheon 122.
Phönixperiode 163. 165 ff.
neunjährige Plageperiode 96.
Priester 5. 116. Betrüger? 297. -namen 255. 296. assen keine Fische 398.
Pyramiden 125. 266.
Ringkunst 80.
Seelenlehre 113 ff. 124. 149 ff.
Sothisperiode 170.
Symbole 228 ff. combinirte 215 ff. 223 ff.
Thierdienst 197 ff.
Thierkreis 124 f.
Todtenbestattung 131. 138 f. 262.
Aegypten Todtengericht 147 f. 151 ff. 260 f.
Todtenrichter 154 f.
Weltansicht 126.
Aegyptiaca IV, 679.
Ἀειπάρθενοι s. Μοῦσαι.
Aenea III, 588.
Aeneas III, 534. 688.
von Anna Perenna geliebt 829.
Stifter des Manencults 573.
des Vestacults in Rom 299.
Juppiter III, 543.
Aeon-Adonis II, 432.
Osiris IV, 80.
in der phönicischen Kosmogonie II, 346.
Aequinoctialstier steigt aus dem Wasser auf IV, 11.
Aëria Aegypten II, 488.
Aphrodite 488.
Aërias Stifter des Tempels zu Paphos II, 488.
Aesar III, 554.
Aesculapius s. Asklepios.
Aesepus Grab Memnons II, 179.
Aesopus I, 191 f.
Aethiopien indische Colonie I, 417.
Sonnentisch IV, 352.
Aethra stiftet den Tempel der Athene Apaturia III, 436.
Aetolischer Weinbau, Entstehung IV, 143.
Aetolus Vater des Kalydon IV, 190.
Ἀετοφόρος s. Zeus.
Affendienst II, 625. 628.
Afrasiab I, 212.
Ἄγαλμα IV, 640.
Agamedes III, 38. IV, 422.
Agamemnon II, 177. 311. III, 147.
Aganippe IV, 76.
Agapenor II, 488. III, 282.
Ἀγάννα ἡ ἐν οὐρανῷ ἄρκτος IV, 720.
Ἀγαθὴ τύχη III, 154.
Ἀγαθοδαίμων I, 423. II, 47. 225. 241. 245 f. 282.
Dionysos IV, 55.
Hermes II, 108. 125.
ein Nilarm 242. 247.
Schlange 282 f. IV, 85 cf. 63.
Agave IV, 8. 188. 219.
Agdestis I, 272.

Agdistis-Cybele II, 365. 376.
Hermaphrodit 375. *)
Agdus I, 272. II, 377.
Ἀγελαία s. Athena.
Agenor III, 273. IV, 8. 233.
Ἀγήσανδρος, ἀγησίλαος Ἅιδης III, 146.
Aglauros s. Agraul.
Ἀγλίβωλος II, 413. 500.
Agnati III, 630.
Agnis I, 517. 520 ff.
plast. 573.
Ἀγνώ Nymphe III, 78 f.
Agonales salii III, 693.
Ἄγονοι I, 52.
Ἀγοραῖος s. Hermes, Zeus.
Ἀγορανόμοι IV, 381.
Agra Ort der kleinen eleus. Mysterien IV, 386 f.
Ἀγραυλίδες παρθένοι III, 392. 396.
Agraulos III, 388. 391 ff. 396. IV, 436.
vermählt mit Ares III, 416.
Athene III, 391.
Mutter des Keryx IV, 344.
Menschenopfer zu Salamis II, 457.
Agrikultur persische I, 212 f.
Agreus IV, 211 f.
Agrigent Cult der Athene III, 347.
Agrionien IV, 187.
Agrômainyus s. Ahriman.
Agron II, 641.
Ἀγροτέρα s. Artemis.
Ἀγυιεύς s. Apollo.
Ἀγυρμός der grossen Eleusinien IV, 395. 438.
Ἀγύρται Bettelpriester II, 371.
Ahriman I, 194 f. 204. 292. 309. 315. II, 460. IV, 81. Attribute I, 250. Schlange I, 212. 223. Scorpion I, 250.
Ahura I, 321. 323.
Ahuramazda I, 309. 320.
Αἴαντες IV, 644.
Αἰδῶ künstlerisch III, 57. IV, 603 f.
Αἰδοῖον γυναικεῖον in den Thesmophorien IV, 376.
Aidoneus I, 159. III, 85. 194 f. IV, 279.
Zeus zu Dodona I, 15. III, 181. 195.
Αἰγαίων III, 58. 259. 273.
Αἰγιαλεύς I, 284. IV, 234 f.
Αἰγίοχος I, 125.
Zeus III, 225. IV, 364.
Αἰγίπαν I, 125. III, 502.
steht dem Zeus gegen Typhon bei IV, 59.
Αἰγίς der Athene III, 472.
des Zeus IV, 364.
Aigle III, 401.
Αἰγλήτης s. Apollo.
Αἰγοβόλος s. *Διόνυσος*.
Αἰγοφάγος s. *Ἥρα*.
Αἴγυπτος-Nil II, 30.
Ajhudja I, 406.
Aine s. Anaitis.
Αἴνιγμα IV, 545 ff.
Αἰνικταί IV, 489.
Αἰνίσσεσθαι IV, 545.
Αἶνος I, 375. 441 f. IV, 544 f. 548.
Αἰόλη φύσις II, 509. *νύξ* ib.
Αἰολόμορφος s. *Διόνυσος*.
Αἰών III, 169 f. IV, 80.
Αἶσα bei Homer III, 70.
Αἴσιον II, 597.
Αἰσυμνήτης II, 659.
Αἰθήρ des Erebos Sohn III, 56.
orphisch IV, 79. 82.
des Pan Vater IV, 63.
phönicisch II, 345.
des Zeus Vater III, 75. 79.
Αἰθέριοι θεοί I, 91.
Αἴθηξ III, 601 f.
Αἴθριος s. Zeus.
Αἴθων III, 475.
Erysichthon IV, 275 f.
Apollo's Ross II, 692.
Αἰθροβάτης II, 543.
Αἴθυια III, 338. 410.
Ἀκακήσιος s. Hermes.
Akeruniamen III, 672.
Akesios III, 46. 52.
Akeste von Krimisos umarmt III, 823.
Akestes gründet Segesta III, 823.
Akestor III, 52.
Akestoriden IV, 644.
Akmon II, 626.
Akraea III, 237. 239.
Akratopotes Heros IV, 53.
Akratos im Bacchischen Gefolge IV, 53 f.

*) Agd. mit Flügeln und sitzend Panofka Berlin. Terracotten Taf. XXV, 2.

Akratos Chalis IV, 127.
Ἀκρία s. Ἀθηνᾶ.
Ἄκριος Ζεύς s. Ζεύς.
Ἀκρίς II, 603.
Akrisios I, 282. 284 f.
verbirgt die Danae im unterirdischen Gemache IV, 242.
von Perseus getödtet 244.
Ἀκταίων III, 155 ff.
plastisch 208.
Ἀκταῖος III, 42. 156. 388.
Ἀκτή III, 42.
Aktor vermählt mit Molione III, 41.
Aktoriden III, 41 ff.
διφυεῖς III, 42.
Alabandos III, 770.
Ἀλαῖα III, 441.
Alalkomenes III, 243. 373.
Alalkomenia III, 388. 487. s. Athene.
Ἀλάστωρ III, 99.
Albani Salii III, 693.
Albordi I, 249. 299. 320 f.
Albunea III, 494. 684. IV, 236.
Ἀλδήμιος s. Zeus.
Alea s. Athene.
Ἀλεαῖα III, 441. 443.
Ἀλέασθαι III, 449.
Ἀλέη III, 448 f.
Alem I, 313.
Ἀλεός III, 441 f. 447 f.
Alesia II, 639.
Alesus III, 665.
Ἀλήθεια Amme des Apollo II, 561. III, 105.
Brustschild ägyptischer Priester II, 116. 122.
Aletria s. Demeter.
Alexander d. G. I, 390.
Alexandria IV, 664 f.
Ἀλέξανδρος s. Ἥρα.
Alexanor III, 46. 49.
Ἀλεξίκακος II, 654. III, 146.
Ἄλεξις Ἡρακλῆς III, 146.
Alilat s. Alitta.
Ἀλιτήριος III, 99.
Alites III, 643. IV, 649.
Alitta I, 231. II, 331. 333. 350. 460. 466. 524 f. III, 232.
Alkaeos, Alkides I, 97. II, 645.
Alkimede, Iasons Mutter III, 37.
Alkippe III, 388. 416.
Alkmene II, 644. III, 771.
Alkyone III, 39.
Alkyonischer See. Mysterien III, 328.
Ἀλληγορία I, 79. IV, 539 ff. 614.
in Farbe 593 ff.
in Form 592.
in Handlungen 598 ff.
im Material des Bildwerks 591 f.
= σύμβολον 531.
durch Zeichen 586.
von neuern Schriftstellern bearb. 688 ff.
Allegorisch, mystisch, symbolisch synonym IV, 707.
Aller Engel Fest IV, 739.
Aller Heiligen Fest IV, 739.
Aller Seelen Fest christlich IV, 739. 759. 764.
persisch I, 214.
römisch III, 572.
Almus Venus II, 461. III, 543.
Alma mater pythagoreisch IV, 403.
Ἀλῶα Ceresfest IV, 330. 374.
Ἀλωάς s. Δημήτηρ.
Aloeus vermählt mit Iphimedia III, 40.
Aloiden III, 39 f. 273.
zu Anthedon, auf Naxos begraben 40
Aloion III, 40.
Alopekos III, 737 f. IV, 715.
Alpha II, 424.
Altar ältester, oder der Frommen, auf Delos II, 537.
Altaria III, 764 f.
Altera avis III, 648.
Alter nach Hesiod III, 56.
Althaea IV, 143.
Althepos, Althepia III, 262 f.
Alyattes Grabmal I, 570.
Ἄλυσις III, 101.
Ἀμαία IV, 380.
Amallophoren II, 519.
Amalthea des Dionysos Mutter IV, 25.
Ziege des Zeus Amme III, 89. IV, 364.
ihre Haut Gesetzesrollen des Zeus III, 138. IV, 364. 777. *)

*) Jehovah spricht dem Moses erst seine Gesetze vor, der sie dann aufschreibt, und das Aufgeschriebene dem Volke vorlieset (Exod. XXIV, 3 sqq.). — Hiernach ist erst von den steinernen Tafeln die Rede, — wie Göthe richtig unterschieden hat (Nachgelassene Werke XVI. S. 235.).

Amalthea Sibylle III, 656. IV, 777.
ihre neun Schicksalsbücher III, 656.
Andeuterin der Stürme IV, 777.
Horn der Amalthea IV, 301 f.
Amanus II, 357.
Amaryllis III, 712.
Amazonen II, 573 ff. 671 ff.
Ableitung des Namens 574.
ἀντιάνειραι II, 675.
verbreiten den Dianencult 518.
fliehen vor Dionysos 677.
in Ephesus 516.
gründen ionische Städte 517.
martialische Hierodulen 576.
künstlerisch II, 695.
mit der Pallas zusammengestellt III, 311.
am Thermodon II, 676.
unimammia II, 573 ff.
-Kämpfe auf die griech. Culturgeschichte zu beziehen IV, 204. *)
Ἀμαζόνιος s. Apollo.
Ambarvalia III, 699. IV, 758.
Ambo II, 569.
Ἀμβροσία, ἀμβρόσιος, ἄμβροτος I, 82. III, 71.
Ameise Bild des Ahriman I, 250.
Amenanus III, 817 f.
Amenophis II, 176. 259.
-Memnon 304.
Amenophion II, 307.
Amenthes II, 147. 261.
vom Wolf bewacht II, 141.
Amerdad I, 202. 213. 316.
Ἀμήτωρ s. Athene.
Amethyst IV, 56 f.
Aminias IV, 167.
Ἀμίρακις II, 520.
Ammar II, 331.
Ammen des Apollo III, 105.
des Dionysos III, 105. IV, 33.
der Juno III, 237. 240.
des Zeus III, 105.
Ammon s. Amun und Zeus Ammon.
Ammonia s. Hera.
Ammoneer II, 255.
Ammonium Orakel des Zeus III, 87. IV, 654. 656.
Amor s. Eros. — und Psyche III, 285. IV, 138. 161 ff. 173 ff.
Versinnlichung des Schicksals der Seele 176 ff.
plastisch 224.
A. der einen Schmetterling über eine brennende Fackel hält 92.
Ἄμπελος im Bacchusgefolge IV, 57. 125 f. 189 ff.
Διόνυσος IV, 180 ff.
plastisch 191 f. 194 ff.
der Thracische 193 f.
der Tmolische 192.
Amphiaraos II, 621.
Altar zu Oropus III, 399 f.
Orakel IV, 653.
Amphidamas des Busiris Sohn II, 92.
Ἀμφιδρόμια IV, 449.
Ἀμφιδρόμιος IV, 449.
Amphiktyon führt den Dionysoscult ein IV, 182.
-Juppiter III, 146.
mit Kranaechme vermählt 388.
Amphiktyonen unter dem Schutz der Athene Pronöa III, 376.
Amphiphon II, 566.
Amphitrite vermählt mit Poseidon III, 273.
künstl. 520.
Amphitryon II, 646.
Ampitam indischer Göttertrank III, 71.
Amritagefäss I, 574.
Amshadspans I, 201 f. 316 f.
Amulete I, 169. II, 131. 141. 213. III, 50.
Amun Attribute II, 246 f. 280 ff.
Cult II, 37. 49. 227. 280 ff. 286.
Chnubis 282.
der Glänzende 96.
griechisch III, 8 *vgl. Zeus Ammon.*
des Herakles Vater II. 98.

— Jenes *erstere* Gesetzbuch war eine Rolle entweder von Baum- besonders Palm-Blättern oder von Thierfell, ein εἰλητόν oder εἰλητάριον, wie es die Hebräer und nach ihnen die Christen nannten; und ein solches hatte die Ziege Amalthea aus ihrem Felle dem Gesetzgeber Zeus geliefert.

*) Raoul-Rochette Achilleide p. 105 f. sucht zu zeigen, der Amazonenmythus sei den Etruskern bekannt gewesen und von ihnen wie von den Griechen in *sinnbildlicher Bedeutung* auf *Grabesdenkmälern angewendet worden.*

Amun erscheint dem Herakles II.606 f. 609 ff.
Kamephis 245. von Theben 310.
Kneph plast. 314. 316. 281.
mit zusammengewachsenen Füssen 616.
Lichtbringer 245.
Phthas 608.
der Schöpfer IV, 55.
Sonne im Widder I, 241. II, 46.
Stiergott II, 247. IV, 272.
der Verborgene II, 280.
Amyklae Cult des Apollo II, 540.
des Herakles III, 164.
Amykläer III, 26 f.
Amymone III, 495.
plast. 520.
vermählt mit Poseidon IV, 145.
Segenspenderin 145.
Stifterin der Thesmophorien 144.
verklagt einen Satyr bei Poseidon 144.
Anabis I, 107. II, 242 f.
Ἀνάδεσις IV, 399.
Ἀναγωγή IV, 708.
Ἀναγραφή I, 114.
Anahid Name des Planeten Venus II, 352.
identisch mit Nanaia? 468.
Ἀναιρεῖν IV, 652.
Anaïtis I, 232. 333. II, 285. 351 ff. 466.
androgynisch 469.
Cult 470.
an Naphthaquellen 467.
in Cappadocien 464.
indischen oder persischen Ursprungs 467.
-Mitra 469.
-Mylitta 357 vgl. 350.
auf Münzen 503.
-Nana 467.
die Reine 467.
-Venus IV, 297.
Ἄνακες III, 24 f.
Ἀνάμνησις I, 550.
Anandatus II, 357. 564. 467.
Ἀνάγκη III, 106. IV, 83 f.
Ananti die Schlange I, 572.
Ἀναπαυόμενος Quelle zu Dodona I, 15. III, 85. 181. IV, 621.
Ἀναφαίνειν IV, 488.
Anaphe d. i. Delos II, 665.
Ἀναρκία II, 520.
Ἀναθήματα IV, 636.
Schriften darüber 674.
Ἄναξ ἀνάκτων III, 85. 102.
Ancharia, Ancharius III, 664.
Anchises III, 283.
Ἀγχίθεοι I, 78.
Ancilia III, 692. 694 f.
Ἀνδριάς IV, 640.
Androgeos IV, 264 ff.
Androgynismus der Aphrodite II. 492.
der Artemis 588 f.
der Athene III, 332.
des Dionysos IV, 126 ff.
der Genien II, 431 f.
Juppiters II, 24. III, 543.
der Pales III, 335. 706.
in vorderasiat. Culten I, 235. II, 575 f.
in Indien I, 512.
Andromache II, 675.
Andromeda I, 286. II, 404. IV, 244.
Ἀνδρόσφιγγες II, 217.
Aneitis s. Anaitis.
Anemonen II, 480 f.
Anerges II, 415.
Ἀνησιδώρα s. Δημήτηρ.
Angerona dea III, 714.
Animales dii I, 126.
Anius IV, 352 f.
Anka IV, 397.
Ἀγκών auf Münzen von Ancona IV, 583.
Ἀγκυλομήτης Κρόνος III, 58.
Anna III, 611.
mit Io verglichen 830.
auf griech. Münzen 833.
Schwester der Dido III, 829.
Anna Perenna I, 122. II, 190. 455. III, 256. 681 f. 829 ff. IV, 73.
liebt den Aeneas III, 829.
mit der punischen Channa vermischt III, 829.
ihr Fest 832. IV, 760.
ihr Hain III, 832.
rein italisch III, 833.
betrügt den Mars 832.
das alte Mondenjahr 683.
die gute Mutter 683.
liegt im Numicius 683.
ihr Wasserstrom 831.
künstlerisch 833 cf. 847.
Anna Petronilla III, 682.
— Purna Devi III, 683.

Annedotus II, 357.
Annona III, 154.
Ἄνοδος der Seelen IV, 135. 158 ff.
Tag der Thesmophorien IV, 373. 379.
Antaeopolis II, 83.
Antaeus II, 77. 78.
Bild des ägypt. Grenzlandes 89.
von Herakles bekämpft II, 78 ff. 86.
Sohn der Erde u. des Neptun 79.
der Widersacher 87 f.
Antenor III, 534.
Anteon in Libyen II, 86.
Ἀντέρως III, 282. 285. IV, 172.
Anthedon Gräber der Aloiden III, 40.
Ἀνθεία s. Ἥρα.
Anthesphorien I, 153. 161.
Anthesterien IV, 91.
Ἄνθιος s. Dionysos.
Ἀνθρακία Nymphe III, 78 f.
Anthropismus I, 73 ff.
im ältesten indischen Cult 510.
der griech. Götter 103.
Anthropologie IV, 441 ff.
Ἄνθρωπος δρακοντόπους III, 512.
Anthusa-Rom III, 712 f.
Antianeira II, 675.
Antilope als Wischnu I, 409.
Ἀντίμιμος οὐρανοῦ Νεῖλος II, 16. 195. 204. 252.
Antiopa II, 675 f.
Mutter der Musen IV, 75.
Ἀντίπασχα IV, 737.
Antipater von Tarsus περὶ δεισιδαιμονίας IV, 676.
Antiphera IV, 237.
Ἄντρα νυμφῶν III, 763.
Ἀντροχαρής s. Pan.
Anubis II, 21. 101. 242.
Hermes s. das.
bildlich II, 61. 317.
Attribut der Hund II, 276. 556.
Hundsstern 101.
dem Serapis beigesellt 66.
Anukis-Hestia II, 277. 279. III, 292.
Anxur III, 149. 154. 207. 681 f.
Anytos Titane III, 154.
Ἀῶ Name des Adonis II, 183. 307. 422. 482.
Gingras 190. 422.
Ἀῶα Name Ciliciens II, 183.
Ἀοιδή Muse IV, 75.
Ἀῷοι θεοί II, 183. 307.
Könige in Cypern 482.
Ἀῷος Memnons Bruder II, 183. 190.
Ἀπάτη I, 400.
Ἀπατήνωρ s. Zeus.
Apaturien IV, 151 ff. 160.
ein Bacchusfest 155.
die Demeter Κουροτρόφος wird gefeiert IV, 151.
Haare werden geschoren 158.
Samische 155.
Ἀπατουρία s. Ἀθηνᾶ.
Ἀπάτουρος s. Ἀφροδίτη.
Apen. A. Pascha I, 414.
Apfel Attribut des Herakles II, 620.
Symbol der Jahreszeiten 621.
der Sonne 621.
-Zweig Attr. der Nemesis III, 514.
Ἀφαία s. Artemis.
Aphaka II, 355.
Ἀφαρεύς s. Ἀπόλλων.
ὁ ἀφ᾽ ἑστίας παῖς IV, 385.
Ἀφίκτωρ III, 122.
Ἀφροδίσια II, 493.
Ἀφροδισιακὴ ποίησις II, 135.
Ἀφροδίτη-Aeria II, 488.
die Aegyptische Athor II, 48. 240 f.
Αἰνειάς III, 829.
Ἀναδυομένη III, 523.
Anaitis II, 354. 465.
mit Anchises vermählt II, 283. III, 523.
androgynisch auf Cypern II, 461. 492.
ἀπάτουρος IV, 157.
Ἀφακῖτις II, 355.
Ἀφρογένεια III, 282.
ἀποστροφία III, 283. 408.
des Ares Gattin III, 23. künstl. 522.
die Assyrische II, 484.
Aurora II, 488.
Axiokersa III, 20.
Baaltis II, 421.
bewaffnet II, 356. 466. III, 281. IV, 225.
χρυσέη III, 283.
Cult Ursprung II, 402. chaldäisch 461.
in Cypern II, 485. 491 ff. andere Sitze III, 281.
der Dione Tochter IV, 282.
Διωναίη u. Διώνη III. 282.
Mutter des Dionysos IV, 112.
mit Dionysos u. Adonis verbunden, Mutter des Priapus II, 492.
auf Vasenbildern IV, 156.

'Αφροδίτη Orakelgottheit zu Dodona IV, 283.
ἐγερσιγέλωτις III, 283.
aus einem *Ei* von Tauben ausgebrütet II, 399.
Eos II, 488.
ἐπιτραγία II, 584. IV, 162. 267.
ἐπιτυμβία II, 426. 461. 478. IV, 162.
zu Delphi IV, 283.
mit Eros, Himeros, Pothos künstl. IV, 224.
zu Eryx II, 371. III, 523.
εὔπλοια III, 271. 485. 519 f.
felix, genetrix III, 523.
ihr Gürtel IV, 158.
ἑλικοβλέφαρος III, 283.
Ἥρα III, 228 ff. 236.
zu Hermione IV, 240.
nach Hesiod III, 59.
die himmlische und irdische II, 449. 461.
die kabirische III, 154.
ἐν κήποις III, 284. 514.
neben Kinyras auf Cypern begraben II, 495.
von Knidos III, 523.
Κωλιάς III, 283.
Κυβήβη II, 494.
künstlerisch III, 284. roth gemalt IV, 595. die Adonisfeier rüstend II, 509.
κυπρογένεια III, 282.
Κυθέρεια III, 282.
λιμενία III, 271.
Mannweib II, 461.
marina III, 523. 666.
μελαινίς III, 281.
von Melos III, 522.
moera II, 461.
μυχία III, 282 f.
Nemesis II, 461. 463. III, 513 ff.
νικηφόρος I, 277. 287.
πάνδημος III, 154. 283.
Παφία II, 484. 495, 504. III, 282.
als Spitzsäule dargestellt II, 495.
älteste der Parzen IV, 157.
Pasiphae IV, 258 ff.
Πειθώ III, 519.
Persephone III, 195.
die persische I, 231 f.
Phila I, 109.
φιλομειδής, φιλομμηδής III, 283.
ποντία III, 271.
Πρᾶξις IV, 171.
'Αφροδίτη des Priapus Mutter II, 492.
Proserpina II, 478.
täuscht die Proserpina IV, 291.
pythagoreisch IV, 401.
in Samothrace III, 23.
in Sicilien IV, 291
σώτειρα III, 408.
Stierhaus am Himmel II, 405.
Ταναΐς II, 352.
Attr. die Taube s. das.
θαλάμων ἄνασσα III, 283.
ἐπὶ θαλάσσῃ III, 154.
Τροιζηνία III, 282 f.
Urania I, 411. III, 281. 666. IV, 132.
in Vorderasien II, 466.
die Weberin II, 520. IV, 156.
Ζηρυνθία III, 282 f.
Seele des Zeus III, 229 f.
Ziegenopfer auf Cypern II, 489.
Aphroditespolis in Aegypten II, 241.
'Αφρόδιτος II, 330. 335. 361.
auf Cypern 492. künstl. 320.
Kleidertausch der Männer und Frauen an dessen Feste II, 361 f. 490. 492.
'Αφρογένεια s. 'Αφροδίτη.
Aphros, Vater der Venus III, 282.
Apis I, 108. II, 25 f. 163. 202 ff. 206. IV, 272.
Epaphus III, 640.
aus Indien IV, 22.
der Kuhgeborne IV, 233.
zu Memphis begraben II, 144.
Osiris II, 123. 204.
Periode II, 163.
Serapis I, 284.
von d. Telchinen erschlagen III, 16.
des Thelxion Vater II, 195.
mit dem Viereck auf der Stirne I, 276.
'Απόδειξις IV, 497.
Apollinares ludi I, 421.
Apollinische Religion in Thracien II, 531.
Apollinopolis magna Tempelbau II, 169.
'Απόλλων II, 567.
Aegletes II, 665.
des Aesculapius Vater II, 559.
'Αγρεύς IV, 212.
'Αγυεύς II, 681.
'Ακέσιος ('Ακέστωρ) III, 52.
ἀμαζόνιος II, 678.
Amykläischer II, 540.

ʼΑπόλλων ἀφαρεύς (ἀφαῖος) II, 663. 666.
ἀρχηγέτης III, 326.
ʼΑρισταῖος II, 666. IV, 213.
Arnocomes II, 584.
Arueris III, 328.
der Assyrische II, 540.
Sohn der Athene III, 401. 430.
Athenarum custos II, 177. 310.
Baal II, 446.
der Bärtige auf einen Löwen tretend IV, 245.
der Bogenschütze II, 551. 685 f.
Citharoedus II, 692. 694.
Cataonius II, 464.
auf Delos II, 537. 566.
in Delphi reine Opfer II, 538. Orakel 566. IV, 653. 655 ff.
Didimeus II, 691.
Dionysodotus III, 154. IV, 36.
mit Dionysos künstl. IV, 222.
Dreifussräuber II, 693. -Fahrt 610. 668 f.
ἐπικωμαῖος III, 110.
epimelios II, 584.
Eselsopfer IV, 51.
γαλάξιος II, 560.
der Griechen II, 558.
ἑβδομαῖος (ἑβδυμαγενής) II, 544. IV, 117.
Heilgott III, 162.
ʼΕκατος II, 525.
ʼΗλιος II, 35. 557. 562. 679 ff. 692. (dagegen II, 564 f.) IV, 230.
ἑῷος II, 183.
des Hephästos und der Athene Sohn III, 320.
des Homer II, 565.
Horus s. daselbst.
der Hyperboreer II, 519.
ionische Stammgottheit IV, 436.
καλλίνικος (der Vatikanische) II, 692.
beschläft die Kallisto IV, 717.
am Kayster geboren II, 588 cf. 594.
auf Keos verehrt I, 32.
Κωμαῖος II, 563 f.
des Korybas Sohn II, 553. III, 430.
auf Kreta geboren II, 553.
mit Kreusa zeugt den Ion III, 325.
des Kronos Sohn II, 347.
κουροτρόφος II. 561.
λυκηγενής II, 533.
λύκιος II, 532. 537. 540 f. 554. 594. IV, 34.
ʼΑπόλλων der Magier Weltregent IV, 88.
μάντις II, 692. 694.
auf Metapontischen Münzen II, 602.
der Meerentstiegene II, 696.
der Minerva Sohn III, 329. 401. 430.
μονάς IV, 116.
Musagetes IV, 71. 74.
νόμιος I, 423. II, 584. 686. IV, 51. 213.
Opfer zu Patara II, 538.
Paean II, 693 f.
πατρῷος I, 148. II, 556 ff. III, 115. 320. 394.
der Penate III, 578.
phönicisch II, 559.
ποίμνιος II, 584.
vom Python getödtet IV, 51.
σαυροκτόνος II, 694.
der Schütze II, 539 f.
Smintheus II, 691.
mit Stilbe vermählt IV, 202.
der Thymbräische IV, 209.
οὔλιος IV, 267.
der vierhändige I, 55.
Sohn des Zeus II, 188.
Prophet des Zeus II, 551.
Weissagegott II, 562 f.
ʼΑπολλωνόβλητος II, 682.
Apollodorus περὶ θεῶν IV, 673.
Apollonius von Tyana III, 753.
ʼΑπόλογος I, 375. IV, 493. 545.
ʼΑπομυῖος s. Zeus.
Apophis (Apopis) IV, 272.
Apostelfest IV, 738.
ʼΑποστροφία s. ʼΑφροδίτη.
Apotheose I, 90 ff. 103. II, 53. III, 748. 759 f. 766. römischer Kaiser 759 f.
Appadeva I, 574.
Appulejus trägt des Tages Orakel prosaisch vor III, 633.
April Feste IV, 762. der Venus heilig III, 699.
Apsyrtos IV, 234.
Aqua virgo Quell III, 831.
Aquaelicium III. 650.
Aquarum indagatores, libratores III. 651.
Aquili dii III, 625.
Aquilex III, 651 cf. 644.
Araber Vermittler des Verkehrs mit Indien I, 480.
ʼΑράβιος αὐλητής III, 311.

Arachne III, 411 f.
Arbeit nach Hesiod III, 56.
Arbor intrat II, 366 cf. 494.
Arche Muse IV, 75.
Ἀρχηγέτης s. Ἀπόλλων.
Ἀρχιπροφήτης in Aegypten II, 7.
Ἀρχιρόη Nymphe III, 78.
Architektur hieratische Ceylons I, 567 f.
Ἄρχων βασιλεύς IV, 347. 643.
 Aufseher der Bacchusmysterien IV, 91. der Eleusinien 382.
Arcivae aves III, 648.
Arculae aves III, 648.
Arculum III, 251.
Ardibeschet I, 202. 316. 320.
Arduisur II, 467.
Ἀρεία s. Ἀθηνᾶ.
Ἀρεϊκὴ ποίησις II, 135.
Ἀρειμάνιος I, 309.
Ἀρείων Pferd III, 49. 253. 266 f. 273. 447. 497.
Ἄρειος s. Zeus.
Areopag III, 277.
Ἄρης ἀνδρειφόντης III, 278.
 Anfang aller Dinge III, 699.
 und Aphrodite I, 52.
 Axiokersos III, 20. 699. IV, 141.
 der Besamer III, 43.
 βριήπυος III, 278.
 βροτολοιγός III, 278.
 χαλκοθώραξ III, 278.
 δεξιόσειρος (-δειρος, -χειρος) III, 278 f.
 διμίτριος III, 278.
 δίζωνος III, 278.
 Vater des Dionysos IV, 250.
 ἐνυάλιος III, 96. 277. IV, 58.
 von der Hera gesäugt III, 521.
 Herakles I, 94.
 Ἔρτωσι II, 332.
 ἵππιος III, 278.
 kabirisch III, 154.
 im Kampfe III, 521.
 μιαιφόνος III, 278.
 μυώπιος III, 278.
 Penate III, 581.
 στράτιος III, 277.
 τειχεσιπλήτης III, 278.
 θηρείτας III, 279.
 der Thracier III, 277 ff.
 des Zeus Sohn III, 96.
Ἀρετή III, 54. Tochter der Praxidice u. des Soter IV, 299.
Ἀρητήρ IV, 627.
Arethusa IV, 292.
Aretia III, 613.
Arg I, 299.
Argaeus mons I, 36. IV, 623. vergöttert III, 138. Zeus II, 464.
Ἀργανθώνιος I, 35. III, 732.
Arge II, 519.
Argei III, 708 f.
Ἀργεία ἱέρεια III, 246.
Ἀργειφόντης s. Hermes.
Argeorum sacra III, 708.
Arges III, 58.
Ἀργῆτες κεραυνοί III, 653.
Argium I, 283.
Argiverinnen von Dionysos rasend gemacht IV, 16.
 von Melampus geheilt IV, 35.
Argolis Raub der Proserpina IV, 295.
Argolischer Schild III, 695.
 Schildkampf 248.
Argonauten in Samothrace III, 31.
Argos Heros I, 499. der vieläugige I, 284. II, 323. III, 519. der Sternenhund II, 299. -Osiris II, 301. Tempelpförtner der Hera in Argos II. 300.
Ἀργοὶ κύνες II, 300.
Argos colonisirt III, 5.
 Cult der Athena III, 437.
 Stadt des Eurymedon I, 62.
 πολυδίψιον, Segensland IV, 144 f.
 Streit Poseidons mit der Hera III, 250.
 Cult der Hera III, 216. 245 f.
Argyrippa von Diomedes gegründet III, 755.
Aria I, 300.
Ariadne Aridela hilft dem Theseus IV, 267.
 vermählt mit Dionysos IV, 181.
 Libera IV, 112. 114.
 Tochter des Minos u. der Pasiphae IV, 264.
 Parce des Lebens IV, 268.
 Bild der Unsterblichkeit IV, 268.
Ἀριανία I, 298 f.
Ariapithes I, 300.
Aricia IV, 278. Priesterkampf III, 688.
Ariene II, 290. das Gesetzesdürstige I, 300 f.
Arienische Religion I, 179 ff.
Arier I, 234. 298.

Aries marinus auf Münzen u. s. w. III, 502.
Arimaspen I, 300.
Arimer II, 627.
Ἄριον γένος I, 300.
Ἀρίων III, 267. 273. vom Rosse Ἀρείων s. daselbst.
Ἀρισταῖος I, 32. II, 666. 694. IV, 103 f. 350 f. Vater des Aktaeon III, 156 ff. Sohn des Apollo und der Kyrene I, 34. Apollo II, 666. IV, 213. Erzieher des Dionysos IV, 25. auf Münzen IV, 367. von einem Schwan gerettet II, 666.
Ἀρίσταρχος Ζεύς III, 146. 182. 197.
Aristeas von Prokonnesus II, 665. Prophet des Apollo II, 669.
Aristippos I, 112.
Aristomachus IV, 350.
Aristoteles leugnet die Existenz des Orpheus IV, 28. θεολογούμενα IV, 673. über die Sieger in den Dionysien u. s. w. 674.
Arjun I, 420.
Ἀρκάδες προσέληνοι IV, 255.
Arkadien colonisirt III, 75.
Cult der Demeter IV, 253. 256.
„ „ Hera III, 222.
Mondcult IV, 255.
Musencult IV, 73.
Zeuscult III, 74. 78.
Raub der Proserpina IV, 295.
Arkas Stammvater der Arkadier IV, 712.
Ἄρκτοι der Artemis Dienerinnen zu Brauron IV, 712. 717.
Ἀρκτεύειν, ἀρκτεία, ἀρκτευόμεναι ibid.
Armenien Mondcult IV, 298.
Arnea IV, 212.
Arnocomes s. Apollo.
Ἀροτήρ s. Herakles.
Ἄροτος IV, 374.
Ἀρότριος s. Ζεύς.
Arpedonapten II, 255.
Arrhephoren III, 515.
Ἄῤῥητος κόρη IV, 114.
Arrianus über Indien I, 362.
Arsaphes II, 50. IV, 22.
Arsinoë III, 47. Lyciae II, 538.
Arsippos III, 47.
Ἀρταία, Ἀρταῖοι I, 233 f. Ἀρταιοῖν, Ἀρτανία 234.
Ἀρταξέρξης I, 234.
Ἀρτεῦται I, 234.
Ἀρτεμιδόβλητος II, 571. 682.
Artemidoros II, 284. 352.
Traumbuch IV, 676.
Ἀρτέμιδος δέμνιον IV, 287.
Ἄρτεμις II, 591.
Abnoba I, 125.
Aeginea II, 584. 695.
ἀγροτέρα II, 584. 695.
Alilat II, 684.
Amazonia II, 693.
Ἀναΐτις IV, 715.
androgynisch II, 588 f.
Ἀφαία II, 665.
ἀστράτεια II, 678.
Attribute II, 233. 580 f. 584.
Bendis in Thracien II, 530.
Bock ihr Attribut II, 584.
Boritine II, 548.
Brauronia II, 530. 584. 715.
Brito IV, 354.
Britomartis II, 551.
mit vielen Brüsten IV, 607.
Castabalis II, 466.
χιτώνη, χιτωνία II, 530. IV, 716.
coelestis II, 449.
der Demeter Tochter II, 570. IV, 231.
Despoena II, 584.
Dictynna II, 551. 692.
Drache Attribut II, 580. 589.
Εἰλείθυια II, 530. 584. IV, 716.
die Ephesierin II, 466. 578 ff. 690 f.
des ersten Eros Mutter II, 521. IV, 231.
Eurynome II, 583.
Attribut der Greif II, 580.
Hecate II, 525 f. 569.
Hegemone IV, 254.
Heilgöttin III, 162.
ἐλλοφόνος II, 581.
Hundopfer III, 157.
die Hyperboreerin II, 519.
die Jägerin II, 551.
Kallisto (καλλίστη) IV, 711 ff. (O. Müllers Ansicht berichtigt.)
am Kayster II, 588. 594.
κελαδεινή II, 372. 569.
κνακαλεσία II, 584.
die kretische II, 684.
künstlerisch III, 845.
λευκοφρύνη II, 592. 691.
Lichtgottheit II, 589 f.
λιμενῖτις II, 583.

Ἄρτεμις λιμνᾶτις, λιμνάς III, 435.
λοχεία, λοχία II, 530. 551. 592. III, 231. IV, 716.
Attribut Löwenkopf II, 580 f.
lucifera II, 466.
Lucina s. λοχεία.
λυγοδέσμα III, 219.
Λυκεία II, 532. 537.
die medisch-persische II, 684.
Mondsgöttin II, 566. 681 f. 684—565.
multimammia II, 580.
μουνυχία II, 530.
die Nacht II, 587. Tochter der Nacht ibid.
die Natur II, 590.
Orthia II, 528. IV, 714 f.
Attribut Pantherkopf II, 580.
παντρόφος II, 590.
Περασία II, 464. 466. 582.
Pergaea II, 582. 693.
die Persische I, 233 f. II, 285. 548. 684. IV, 297. in Baktrien verehrt II, 582.
der Persephone u. des Zeus Tochter II, 521.
φωσφόρος II, 691. III, 106.
πολύβοια IV, 331.
πολύμαστος II, 580.
πολυώνυμος II, 588. IV, 634.
Priapina II, 515. 584. IV, 161 f.
Propylaea IV, 338.
Proserpina IV, 230. 278 f. 291 f.
der Pythagoreer IV, 403.
Schlange Attribut II, 589.
die schwarze II, 579. 582. 587.
σελασφόρος III, 154.
von Σελήνη verschieden II, 565.
mit Serapis II, 690.
die Sicilische IV, 291.
Attribut die Sphinx II, 580. 582.
mit dem Stiergesicht IV, 296 cf. 325.
taedifera II, 466.
Tanaith II, 285.
Tau Attribut II, 233.
Taurica II, 466. III, 10. IV, 714 f.
ταυροπόλος II, 387. 528. 530. 581. IV, 296 f.
in Thracien II, 530.
τιθηνός II, 590.
triformis III, 381.
kämpft mit Typhon II, 581.
οὐλία III, 162. IV, 267.
Upis II, 684.
Urania II, 591.
Ἄρτεμις die Weberin II, 520 f.
des Zeus Tochter zu Kreta III, 89.
Ἀρτεμίσιον in Ephesus II, 517.
Artes (Ἀρταῖοι) III, 556.
Ἄρθρα I, 234.
Artimpasa II, 466.
Arueris-Apollon III, 328.
„ -Horus II, 19. 50. 63. künstl. 314.
Arvalbrüder II, 595. 612. ihre Lieder 698. ihr Vestacult III, 298. 300. Literaturzuwachs III, 803.
Arvalis IV, 436.
Asat I, 514.
Ascanius s. Juppiter.
Aschermittwoch IV, 760.
Aschtâd I, 318.
Aschtrenghad I, 222.
Aschurah Araberfest IV, 751.
Asea Tempel der Athene III, 434.
Asen III, 554.
Asia s. Athene.
Askalabus der Spötter IV, 379.
Askalon Sitz des Dienstes der Urania II, 350.
Ἄσκιον II, 597.
Asklepiaden III, 50 f.
Asklepiades ägypt. Hymnen IV, 680. über ägypt. Theologie II, 271.
Ἀσκληπιός II, 247. III, 52.
Cult zu Aegium III, 46.
Sohn des Apollo II, 559.
Erdgott III, 45.
Esmun III, 44 ff.
die Gesundheitsluft II, 559.
Harpocrates, Horus III, 45.
des Hermes Bruder III, 400.
Attribut der Hund IV, 159.
Iasion IV, 159.
Imuthes III, 400.
der Kabire II, 340. III, 44 ff. 162.
Karthagischer Cult III, 453 f.
verhüllter Krug- u. Zwerggott III, 49.
künstlerisch III, 49. 205.
vermählt mit Lampetia III, 401.
Φιλόλαος III, 146.
Sänger III, 50.
Sem, Serapis III, 45.
Sonnenincarnation III, 47. 401.
θεὸς σωτήρ III, 50.
Todtenbeschwörer III, 50.
Weihe zu Eleusis III, 48. IV, 398.
Aso II, 20. 28.

Ἀσωπώ Muse II, 194. III, 61.
Ἀσφάλιος s. Poseidon.
Asphodelus IV, 375.
Assurs I, 425.
Assyrische Religion I, 331.
mit Syrischer verknüpft II, 400.
Ἀσταί III, 394.
Astarte (Astaroth) I, 229. II, 331. 393. 421. 466. III, 162.
kriegerische Attribute II, 356.
mit der Dea Syria identisch? II, 391.
Demeter II, 505.
mit Isis verwandt II, 394. 450.
Juno II, 448. III, 833.
die karthagische II, 447. in konischer oder phallischer Form II, 450.
mit einem Krebs II, 450.
vermählt mit Kronos II, 347 f.
künstlerisch II, 503. 506 f.
-Semiramis II, 403.
mit dem Stierhaupte II, 393. 430. 449.
in Taurien II, 416.
der Planet Venus II, 429.
Aster od. Asterios III, 473.
Asteria II, 549. IV, 234. Delos II, 531. Mutter des Herkules II, 98. Orakelname der Venus ibid.
Asterion Fluss u. Kraut III, 237 ff.
Asterope vermählt mit Herkules II. 639.
Astheus s. Index u. d. W. Daktylen.
Astoris s. Athene.
Astrabacus III, 638. 737 f. IV, 50. 714 f.
Astraea III, 101. Sternbild IV, 777.
Astraeus III, 95. Sohn des Silenos I, 12. Vater des Memnon II, 178.
Ἀστραπαῖος s. *Ζεύς*.
Ἀστράτεια s. Artemis.
Astrobacus s. Astrabacus.
Ἀστροβολῆσαι III, 475.
Ἀστροχίτων s. *Ἡρακλῆς*.
Astronoë II, 559.
Astronomen, welche die ältesten gewesen II, 159.
Astynous II, 487.
Asyl bei der *Ἀθηνᾶ χαλκίοικος* III, 439. zu Tegea III, 451.
Aswathabaum I, 444 ff. Symbol der Weltewigkeit 447 f.
Atabyrion III, 179.
Atabyrius s. Zeus.
Atarbechis II, 241.
Atergatis II, 349. 403. 466. IV, 307.
die Dea Syria II, 392.
Derceto II, 394. 403.
ihr Sohn Ichthys II, 394. 399 f.
Ἄτης λειμών III, 778.
Athamas IV, 219.
Ἀθάνατοι III, 71.
Athara I, 232. II, 391. 466. IV, 307.
Atergatis u. Derceto II, 392.
vielleicht Athor II, 392.
die Dea Syria II, 392.
vielleicht Getreidespenderin II, 391.
Atharvan I, 365. 382.
Athen am Kopaissee III, 368. 374.
Ἀθήναια III, 471.
Ἀθηναΐη III, 343 f. *Φρατρία* III, 114.
Ἀθηναῖοι—*Ἀττικαί* (*ἀσταί*) III, 343.
Ἀθηναῖον Hügel bei Asea III, 434.
Ἀθηναΐς φυλή III, 113. 324.
Athene I, 134. 136. III, 308 ff.
Rückerts Ansicht 505 f.
die ägyptische hieroglyphisch III, 338.
der Aether III, 450. 464. 509.
ἀηδών III, 402.
ἀγελαία, *ἀγελῆτις* III, 342.
Ἄγλαυρος III, 391.
Cult in Agrigent III, 347.
αἴθυια III, 316. 338. 410.
ἀκρία III, 365.
ἀλαλκομένη III, 373 f. von Praxidike erzogen IV, 299.
Ἀλέα III, 434 ff. 440 ff. 447. 449. 451.
ἀμήτωρ III, 426.
schützt die Amphiktyonen III, 376.
die androgynische III, 332.
Ἀπατουρία III, 436.
des Apollo Mutter III, 401. 430.
Ἀρεία III, 435.
zu Argos III, 437.
Tempel bei Asea III, 434.
Ἀσία, Asiatica III, 362.
die Assyrisch-Persische III, 362.
Ἄστορις III, 360.
Attribute Dreieck I, 276. III, 313. 333. 369. Eule 338 f. IV, 299. Gorgonenhaupt III, 379. Hahn 409. Hirsch 394. Krokodil 340. 390.

Athene Attribute goldene Lampe III, 353. 391. Oelbaum 391. Pferd 447. Rocken u. Spindel 351 f. Schlange 390. 407. 447. Widder 338 f.
nimmt den Bacchusstier bei sich auf III, 366.
βάσκανος III, 348.
Belisama II, 444. 449.
βοαρμία III, 386.
Βούδεια I, 499. III, 315 f.
βουλαία III, 115. 402.
Cabardiacensis III, 404.
χαλινῖτις III, 438.
χαλκίοικος (χαλκίναος, χαλκίσηκος) III, 438 f. Asyl 439.
χρυσῆ (χρύση) III, 429.
χρυσεοπήληξ III, 382.
Coria III, 411. 425. 429. 444.
ἡ δύναμις τοῦ Διός III, 466 f.
pythagoreisch als Dreieck III, 369.
εἰρηνοφόρος III, 414. 524 f.
elementar III, 308 f.
ἑλλεσία III, 436.
ἐπιπυργῖτις III, 365.
ἐπώνυμος III, 321. 324. 394.
die Erdenmutter aus dem Wasser III, 315 f. conf. 308. 370.
Ἐργάνη III, 154. 408 ff. IV, 132. 304.
Ἐργάτις? III, 409.
den Erichthonios aufnehmend III, 524.
ἠθονόη III, 432.
etymologisch 340 ff.
der Flöte Erfinderin IV, 311.
Gaea I, 51.
galeata III, 361.
γενητιάς III, 115. 320.
der Gerechten Zuflucht III, 450.
γιγαντοφοντίς III, 448. 472.
γλαυκῶπις III, 370 ff. 380. 509.
Ἀθηνᾶς γοναί III, 523.
Γοργώ III, 371.
die höchste Gottheit III, 462 f.
ihre Günstlinge III, 413.
Εἰλητία (-σία) III, 436.
Ἑλλωτίς, Ἑλλωτία III, 435 f.
Hephaestobule II, 247. III, 399 ff. 402.
vom Hephästos verfolgt III, 319 f. seine Gattin 402 f.
mit Herakles vermählt III, 467.
Tempel zu Hermione III, 435. IV, 240.
Athene der Heroen Führerin IV, 305.
besitzt die obere Himmelssphäre III, 214. 337.
ἱππία (ἱππεία) III, 154. 441 ff. 496.
Hygiea III, 403 ff. 466.]
Ἰλιάς, Ἰλιεία III, 352.
Ἰοδάμεια III, 377. 381.
Ἰσμενία III, 364.
Ἰτωνία (-αία, -ιάς, -ίς) III, 313. 374 ff. 413.
καλλίμορφος III, 470.
καθάρσιος III, 466.
κεφαλαία III, 480.
κισσαία III, 507.
κλειδοῦχος III, 366 f. IV, 198 f.
zu Kleonae III, 435.
κολοκασία III, 437.
κόρη III, 429 f. 446.
κορική III, 432.
der Korybanten Mutter III, 430.
κορυφασία III, 416 ff. 421 ff. 446 ff.
Κραναία III, 396.
die Kriegerin III, 305.
künstlerisch III, 470. 472. 524 f. von Velletri 524.
Λαρισαία III, 434.
Λημνιάς III, 435. 470.
sorgt für die kreissende Leto III, 457 f.
λιβυκή III, 311.
λιμνάς oder λιμνᾶτις? II, 583. III, 435.
Cult auf Lindus III, 347 f. 360.
Machanitis III, 412.
memor III, 404. 407.
der Mond IV, 304.
Ναρκαία III, 507.
Neith III, 340.
Νίκη III, 514. IV, 299. 305.
mit dem Obelisken III, 336.
ὀβριμοπάτρη III, 318.
Ὄγγα III, 363 ff. Ὀγκαία 364.
ὀφθαλμῖτις, ὀπτιλέτις III, 406.
παιωνία III, 403. IV, 53.
tödtet den Pallas III, 524.
Παλληνίς III, 336.
παναχαΐς III, 434.
πανᾶτις III, 440.
παρεία III, 440.
παρθένος III, 470.
im Peloponnese III, 434.
φιλοπόλεμος III, 309 ff. 322. 378. 464. IV, 403.

Athene philosophische Vorstellg. III, 462 ff. pythagoreisch IV, 403.
φιλόσοφος III, 309. 322. 378. 464. IV, 403.
φωσφόρος III, 340.
φρατρία I, 148. III, 320. 326.
πιτανᾶτις? III, 439.
πολιάς, πολιοῦχος III, 154. 321. 365. 390 f. 404. 465. 470. zu Sparta 438. — καὶ στενιάς 437.
mit Poseidon im Streit III, 524.
seine Tochter 314. Tempel mit dems. zu Athen 418.
πραξιδίκη III, 384. IV, 299.
Προμαχόρμα III, 435.
πρόμαχος III, 470.
von Prometheus verfolgt III, 319 f.
προναία (προνηίη) III, 376. 452 ff.
πρόναος III, 454 f.
πρόνοια III, 376. 452 ff.
Proserpina IV, 296 ff.
Ἀθηνᾶς ψῆφος III, 358.
die Retterin auf der Flucht III, 448.
die Rhodische III, 428.
ῥυσίπτολις III, 365 f.
Σαῖτις III, 328. 340 f. Gebährerin der Sonne IV, 243.
σάλπιγξ III, 402. 437.
salutifera III, 407.
die scharfsehende III, 406.
in Sicilien IV, 291.
Tempel in Sicyon III, 437.
Σιτωνία III, 313. 374. 385.
σκιράς (σκειρ.) III, 316. 395. 507. IV, 376.
σώτειρα III, 403. 433.
στρατία III, 435.
Σουνιάς III, 457.
σύμμαχος III, 321.
mystische Mutter des Tages III, 813 f.
ταυροπόλος IV, 297. 310.
τελχινία I. 60. III, 348.
τριτογένεια II, 438. III, 313. 317 ff. 369. 381.
beim Triton erzogen III, 314.
τριτωνίς III, 368.
Tempel zu Trözen III, 436.
Urheberin des geselligen und gebildeten Lebens III, 465.
die Vollendete III, 465.
Vulkans Tochter III, 321. Schwester 321 f. Weib 322.
Athene Erfinderin des Wagens III, 411.
die Wassergeborne III, 340.
die Weberin II, 520. III, 352. 412. IV, 403.
der Weissagung Quell III, 460.
Verwandtschaft mit der Zendlehre III, 468.
Tochter des Zeus III, 75. 96. 317 f. 459. 463 f. aus seinem Haupte geboren 422 f. 425 ff. fliehet zum Zeus 313 f.
Athener Abkunft von Aegypten III, 340. in der Regel alle der Eleusinischen Weihen theilhaftig IV, 385. von welchen Gottheiten beschützt III, 320.
Athenische Ackerfeste III, 397 f.
Münzen III, 394.
Sonnencult III, 326.
Athor I, 231. II, 127. 144. 239 ff. 522. IV, 307 f.
Adrasteia III, 106.
vielleicht identisch mit Athara III, 392.
Demeter IV, 307 ff.
Behausung des Horus IV, 311.
Ilithyia II, 569.
künstlerisch II, 314. 317.
Mutter Nacht II, 127. 332. 568.
das Samenkorn IV, 309.
die Taubennährerin IV, 308 conf. II, 240. 522.
Athribis Stadt in Aegypten II, 241.
Athyr ägypt. Monat II, 27. 240. Gott 48.
Athyri Name der Isis II, 239.
Ἀθύρματα τοῦ Θεοῦ I, 399. IV, 118.
Atia III, 374.
Atierati III, 612.
Atlantiden I, 9.
Atlantiner von den Athenern besiegt III, 473.
Atlas I, 9. II, 612. III, 61. 208.
Sohn des Uranus II, 347.
Atreus von der Gottheit ausgezeichnet in Kenntnissen I, 9 f.
Attacta fulmine III, 655.
Attes I, 273. III, 639.
Atthis III, 388.
Attica colonisirt III, 6.
Cult der Demeter IV, 314 ff.
Dionysoskult IV, 182.
Erklärung des Namens III, 42.

Attica Raub der Proserpina IV, 295.
Ἀττικαί III, 343.
Attis II, 366. 368. 374. 559.
mit Adonis verwandt II, 376. 432.
Attribute Hirtenstab und Hirtenflöte II, 377.
Dionysos II, 375.
von Dionysos entmannt II, 376.
orgiastisches Frühlingsfest II, 366. 381.
erster Gallus II, 380.
mit Hörnerklang gerufen IV, 357.
künstlerisch II, 508.
Minotaurus II, 368.
der Nana Sohn II, 376.
dem Porphyrius Symbol der hervorbrechenden Frühlingsblumen II, 381.
Sonnenincarnation II, 380.
Widder ihm geopfert II, 387.
Zeugungskraft des grossen Demiurgen II, 382.
Attische Mysterien Quellen IV, 228 ff.
Atunis II, 473. 509.
Atymnios II, 667 f.
Atys, die Atyaden II, 373. 632. 657 f.
Auferstehung, persisch I, 206.
Αὔγη III, 442 f.
Augenbraunen im Schutz der Juno III, 230.
Augural-Bücher IV, 650.
Disciplin in Cypern und Cilicien II, 489. 491.
Einfluss auf öffentliche Verhandlungen III, 648.
Augures III, 647. IV, 649.
Augurien von Ceres erfunden IV, 369.
etrurische III, 642 ff.
römische 645.
Aulis III, 487.
Aura in der phönicischen Kosmogonie II, 345.
Mutter des Dionysos IV, 9.
Aurelii III, 543.
Auriga III, 411.
Aurora II, 549. III, 392.
ind. Hymnus auf dieselbe I, 517.
vermählt mit Kephalos III, 416 f.
von Pegasus getragen IV, 203.
Mutter des Phaethon II, 178. 487.
Ausoner III, 534.
Auspex IV, 642.
Auspicium habere, auspicia maiora, minora, magis s. minus rata III, 646. perenne auspicium III, 832.
Autonoë III, 59. IV, 8. 219. die Luft 188.
Αὐτοψία IV, 399.
Auxesia III, 154. IV, 241. 380.
Avataras I, 409. 572. II, 357. III, 315.
Aves arcivae, laetae, tristes III, 648.
Axamenta III, 698.
Axieros III, 20 f. 154. Demeter 29.
Axiokersos und —a III, 20. 154. 200. Hades 29. Persephone ibid.
Axiuri s. Hephaestos.
Axur s. Anxur.
Ἀζάρα I, 229.
Ἀζησία IV, 380.
Azizos II, 501.

B.

Baal im Allgem. vergl. Bel. ὁ u. ἡ Βάαλ II, 335.
Apollo II, 446.
Beryth II, 413.
chaldäisch II, 460.
Cult II, 411. Menschenopfer I, 39. II, 457.
in Karthago II, 413. 443.
die Sonne, Kronos II, 413.
Thares (Tares) II. 413. 506.
Baalath II, 443.
Baalim II, 460.
Baaloth II, 334.
Baalpeor II, 411.
Baaltis II, 331. 334. 348. 421. III, 232.
Dione in Byblus II, 348.
Himmelskönigin 349.
künstlerisch II, 393.
Βάαυ II, 345.
Βαβάκτης, βάβαξ II, 368 f. 372.
Babel I, 318.
Babylon die Belstadt II, 633.
Sitz des Mylittacults II, 350.
Βάβυς II, 38. 73.
Bacchanalien in Griechenland IV, 155.
auf Kreta IV, 187.
in Rom IV, 136 f.
Bacchanten IV, 19. 42 f. 219.
Bacchari. *)

*) E. Kaercher Vorrede zum Handwörterbuch der latein. Sprache p. XIV f.: „bacchor die Grundbedeutung dieses Worts ist nicht „„das

Bacches III, 548. 633. 638.
Bacchis II, 658.
Bacchus s. *Dionysos*, s. auch βακχ.
Bacis heiliger Stier I, 414. II, 203. III, 641.
Franc. Baco de sapientia veterum IV, 696.
Bär — Amme des Zeus IV, 719.
ein Kabire II, 454.
Bahman I, 202. 316.
Bajas-Brahma I, 433.
Bai-Kuut I, 428.
Bais I, 407.
Βαίτυλος Sohn des Uranus II, 347. 452.
λίθος, Bätylien I, 272. III, 50. 105. IV, 639 f.
Βακχεῖος IV, 17. 93.
Βάκχος Appellativ II, 368. 372. IV, 108.
Baktra I, 300 ff. Ziel der Bacchischen Züge I, 456 ff. Cult der persischen Artemis II, 582.
Bâla II, 687 f.
Bhadra I, 573.
Patren II, 688.
Rama I, 573. II, 687 f.
Βαλὴν (λλ) II, 413. IV, 347.
Bali I, 383.
Βάλις III, 50.
Bambyce Cult der Dea Syria II, 389. 394.
Bamiyan Kolosse daselbst I, 566.
Banjane I, 446.
Βάρβαροι III, 139.
Barsom I, 330.
Basany I, 407.
Βασάρα (σσ) IV, 103.
Βασιλεῖς Richter III, 109.
Βασιλὶς s. *Ἥρα*.
Βάσκανος s. *Ἀθηνᾶ*.
Bassarae IV, 107.
Bassareus IV, 102 f. 219.
Bassariden II, 676.
Βασσαρὶς IV, 102 f.
Βαθύνους I, 547.
Βάθυνσις I, 548.
Βαυβᾶν IV, 378.
Βαυβὼ III, 639. IV, 378. 397.
Baukunst religiöse I, 172 f.
Baumcult IV, 621.
Βέβων II, 73 f.
Becher des Dionysos IV, 119 ff. 129.
des Dschemschid I, 225.
des Herakles s. daselbst.
des Hermes II, 291. III, 289.
um Jahre und Monde zu zählen II, 630 f.
Kalenderbild II, 669.
der Seelen IV, 119. 134.
des Silenus IV, 56.
der Weisheit IV, 119. 134.
-Weissagung I, 222.
Βέδυ I, 14.
Befreiungsfeste IV, 764 f.
Begoë III, 654.
Behram I, 223.
Beinwell II. 130.
Bekur I, 354.
Bel II, 331. 348. 411 ff.
chaldäisch II, 348. 460.
Himmelskönig II, 349.
des Kronos Sohn II, 347.
Belenus (Belaeus) Fluss in Syrien II, 179. Grab Memnons 190.
Belgad II, 412.
Belisama II, 444. 449.
Bellerophon III, 438. IV, 245.
Bellona II, 356.
Belphegor II, 411.
Belsamen II, 331. in Karthago 444.
Beltis II, 334.
Belus I, 284. III, 273. IV, 233.
Herakles II, 687.
Zeus II, 413.
Belzebub II, 412.
Belzephon II, 412.
Βενδῖς, *Βένδεια*, *Βενδίδεια*, *Βενδιδαῖος μὴν* II, 530.
Beowulf III, 676.
Berchtung II, 649.
Beren I, 421.
Berge heilige III, 135. 137 f. IV, 622.

Bacchusfest begehen" ", sondern *laut toben* oder *rasen*. Darauf weist seine Verwandtschaft mit ἴακχος hin, dessen Abstammung von ἰάχω keinem Zweifel unterliegt. Somit stammt Bacchus (der Lärmende) eher von bacchari oder vielmehr einer (wenn gleich ideellen) Form der dritten Conjugation, als umgekehrt." Vergl. übrigens Symbolik III, 125 f. 2ter Aufl.

Berille II, 617.
Berytus II, 348.
Βησᾶς II, 146.
Beschaulichkeit indisch I, 401. 535 f.
Beschneidung Jesu IV, 731.
Βησσοί IV, 103.
Betrug nach Hesiod III, 56.
Bhadrasua I, 356.
Bhagavat I, 394. 404. 433. Gita 372. 539 ff. 544.
Bharata I, 356.
Bhavani I, 401. 500. II, 529.
 Krieg mit den Daints I, 431.
 Mutter der Dejotas I, 394.
 Durga reitet auf dem Löwen III, 318. 333.
 Juno I, 411. III, 213 f. 232.
 Attribut die Kuh I, 414.
 nimmt den Samen der Dinge in sich auf I, 411.
 Todesgöttin II, 530.
 Venus Urania I, 411.
Bhur, Bhuvah I, 513.
Βία III, 108.
Bibax s. Heracles.
Bickermajit I, 434.
Bidental III, 655.
Bidpai I, 192.
Biene II, 538. IV, 347 ff. 351 ff.
 Attribut der Artemis II, 580. 585 ff.
 im Cerealischen Cult III, 38.
 christlich IV, 361.
 den Culturweg bezeichnend und Symbol der Kolonien II, 586. IV, 353. 358.
 bereiten den Tempel zu Delphi II, 538. 586. III, 218.
 Dionysos der Bienenvater IV, 103 f.
 auf ephesischen Münzen IV, 358.
 die goldfarbige IV, 355.
 Symbol des besten Kampfs IV, 351 ff.
 bed. König als ägyptisches Symbol II, 213.
 dem Krischna geweiht IV, 355.
 auf Metapontischen Münzen II, 603.
 der Mond II, 585.
 die Musen II, 585.
 in den Mysterien IV, 103 f.
 Symbol der Seele u. ihrer Fortdauer II, 586. IV, 310 f.
 die Stiergeborne IV, 350.
Bild statt Begriff im ältesten Cult IV, 483 f.
Bild und Metapher unterschieden IV, 528.
 und Symbol unterschieden IV, 509 ff.
Bildlichkeit der Schrift und Rede im Alterthum IV, 526 ff.
Bildsäulen des Bacchus in Procession getragen IV, 16 f.
Bileams Esel IV, 50.
Binde in den samothracischen Mysterien III, 31.
Βίος ἐπὶ στάθμη IV, 31.
Birmah s. Brahma.
Birmlok I, 428.
Birne erotisches Bild III, 250.
Birnbaum, wilder heilig III, 250.
Βισασά (*περσέα*) II, 230.
Blaue Farbe an antiken Götterbildern IV, 594 f. kirchliche Bedeutung 597.
Blitz III, 650 ff.
 Vorbedeutung in der Ehe III, 655.
 davon getödtete wurden nicht verbrannt III, 655.
 des Juppiter III, 656 f.
 Schutzmittel III, 658.
 des Summanus III, 656.
Blitzgötter neun, der Etrurier III, 656. 673.
Blitztheorie wessen Erfindung III, 658.
Blocksbergssage IV, 763.
Blumen im Cult der Proserpina IV, 288 ff.
Blutrache griechisch III, 121.
Blutströpfchen, Adonisblume II, 481. 486.
Βοαρμία s. *Ἀθηνᾶ*.
Boccaccio Genealogia deorum IV, 694 f.
Bock Attribut der Artemis II, 584.
 Attr. des Bacchus IV, 46. vergl. 13. 365. ihm geopfert 66. 93.
 Bild thierischer Brunst IV, 162.
 dem Weinstock feindlich IV, 184 f. 188.
Boddhisatva I, 560.
Βωδώνη III, 81. 177.
Böotien Culte III, 243 f.
 Ceresdienst IV, 295.
 Daphnephorien II, 681.
 Dionysosdienst IV, 181 ff.
 Fest des Verdrusses IV, 256.
 Musencult IV, 75.

Boeotus III, 388.
Bogahas I, 568.
Bogen als Symbol II, 596. 598 ff.
Bohnen bei den Lemuria III, 574.
an den Matronalibus gegessen III, 697.
der Pythagoreer Verbot IV, 572 f.
Βῶλος Vater des Epimenides IV, 434.
Βολωσία II, 524.
Βωμοὶ ἀναίμακτοι IV, 635.
der Olympischen Götter III, 763.
Bona dea II, 374. III, 571. 686. 715.
sacra opertanea IV, 431.
Boni dii I, 164.
Bonus eventus III, 22. 840.
Bordj I, 299.
Boreas vermählt mit Oreithyia IV, 340.
Boritine s. Artemis.
Boro-Budor Tempeltrümmer I, 562.
Βόθροι der chthonischen Götter III, 763.
Brachmanengrotte IV, 492 f.
Brachmarinen I, 487.
Brahm von Brahma unterschieden I, 403 cf. 395.
Brahma I, 514. 527. 529 f. 531.
mit Attributen überhäuft IV, 608.
als Bajas I, 433.
seine Beinamen I, 394.
Birma I, 394.
Alter des Cults I, 380 f.
Fall und Wiederversöhnung I, 428 f.
als Hermaphrodit I, 451 f.
mit Hermes verglichen II, 289.
Kalidasa I, 433.
der Makrokosmus I, 532.
der Mikrokosmus I, 537.
Narajana I, 403 f.
als Rabe I, 431. II, 665.
der Seelen Urtypus I, 428.
stirbt und ersteht jährlich I, 416.
nach seiner Tochter lüstern I, 429.
ohne Tempel und Bild I. 395 f.
der Urkörper I, 427.
als Valmiki I, 431.
vierköpfig I, 395.
dem Vishnu und Mhadajo untergeordnet I, 430. 435.
beschreibt des Vishnu Incarnationen I, 430. 433.
die Welt I, 396. 427 ff.
im Weltei geboren I, 402. 404.
Brahma Weltschöpfer I, 404 f.
schlafend auf der Weltschlange II, 226.
seine Wiedergeburt I, 416. 427 f. 430. 445. der natürliche und wiedergeborne Mensch I, 436 f.
Brahman-Priester I, 407.
Brâhmana I, 505. 511.
Brahmanen I, 382. 483 f. 486 f. 490. 492. Inhaber magischer Künste I, 489.
Brahmanenbaum I, 446.
Brahmanus König von Indien I, 390.
Βραίσιοι I, 495.
Brambana Tempeltrümmer I, 562.
Branchiden II, 566. IV, 644. Orakel 654.
Brasiae IV, 14. wo Bacchus Kasten landet 243.
Brasidas Todtenopfer III, 770 f.
Brasii und Persae verwechselt I, 495.
Braunschweigischer Onyx IV, 471.
Brauronia Artemis II, 530. 584. 715.
Brehm I, 394 f. Garbparhavi I, 429. ruht ewig I, 399.
Brehman I, 407.
Βρέφος δρακοντοειδές III, 512.
Bresia II, 487.
Βρέσιοι I, 495.
Βρέτας IV, 640.
Briareus III, 58. 98. von Juppiter überwunden 445.
Βριήπυος s. *Ἄρης*.
Brigier III, 10.
Brimo II, 372. 524 f.
Brisa IV, 103 ff.
Briseus IV, 103. 354.
Βριτώ, βριτόμαρτις Bein. der Artemis II, 551 f. III, 89. IV, 354.
Brod von Vestalinnen bereitet III, 302.
Bromius IV, 10. in den Mithrasmysterien I, 254.
Βρονταῖος s. *Ζεύς*.
Brontes III, 58.
Βροντόπαις s. *Διόνυσος*.
Bubastis II, 372.
Artemis II, 570.
Attr. der Hund II, 570.
Brimo, Hecate II, 571.
Feste IV, 378.
Ilithyia II, 571.
der Isis Tochter II, 570.
der wechselnde Mond II, 568 f.

Bubastis Tithrambo II, 571.
Βουχέτιον II, 529.
Buddha I, 386 f. 553. II, 110.
der neunte Avatar I, 387.
auf Ceylon I, 387.
Gautemeh I, 387.
Geburt I, 557.
in Hindostan wurzelnd I, 562.
Incarnationen I, 560.
künstlerisch I, 562. 573.
Maitri I, 561.
Mercur I, 555.
Surya I, 388.
als Vishnu I, 410.
Buddhismus I, 386. 492 ff. 552 ff. 564.
Einfluss auf die Cultur I, 561.
das Dasein ein Uebel I, 559.
Entstehung I, 556 ff.
leugnet eine persönliche Gottheit I, 558 f. 564.
Heiligencult I, 565.
heilige Gräber I, 567.
Einfluss auf spätere philosophische Systeme: Zusatz zu I, 570.
Symbolik I, 562.
Verbreitung I, 496. 499. in Irland 500.
Βούδεια Stadt I, 499.
Beiname der Athene ibid. III, 315 f.
Βούδειον I, 499.
Βούδειος I, 499.
Βουδῖνοι I, 500.
Budion Heros I, 499.
Bujahor König von Indien I, 390.
Βουλαία s. *Ἀθηνᾶ*. *Ἑστία*.
Βουλαῖος s. *Ζεύς*.
Bulla I, 570. den Laren geweiht III, 566.
Bundehesch I, 307.
Βουφάγος I, 98. IV, 416 f.
Βουφόνια in Athen IV, 270. 416. 635. auf Tenedos 271.
Βουφόνος τύπος IV, 271 f.
Bura durch ein Erdbeben zerstört II, 651. IV, 427.
Buraicus s. Herakles.
Βούῤῥας III, 232.
Burremputer I, 355 f.
Βοῦς bed. Mond II, 46. Stierkuchen II, 539.
Busiris Todtenstadt II, 25. 95. 142. cf. 199.
Grab des Osiris 94. 142.
Sohn der Anippe II, 92.
Busiris Sohn der Lysianassa 91 f.
mit Som Hercules II, 91.
Drama des Euripides 97.
Busiritischer Nilarm II, 95.
Nomos ungastlich 93.
Butes I, 148. 499. III, 315. IV, 206. 345.
die Butaden I, 499. IV, 206. 345.
Altar auf der Burg zu Athen IV, 343.
vermählt mit Chthonia III, 388.
Erechtheus I, 499.
Poseidon I, 499.
Βουθρωτός IV, 280. 532.
Buto II, 22. 522. 568. 570.
Buzya III, 397.
Βουζύγαι III, 398.
Βουζύγη I, 499. IV, 432.
Βουζύγειοι ἀραί III, 516. IV, 417.
Βουζύγης II, 205. III, 119. 354 f. 397. IV, 206. 432 ff. ein *βουθοίνας* III, 516. s. *Ἡρακλῆς*.
Βουζυγία III, 397. IV, 432 ff.
Βούζυγον Altar des Herakles IV, 417.
Byblos II, 21. 329.
Vaterstadt des Adonis 434.
von Kronos gebaut 348.
Bygoë, Bygoïs Nymphe III, 548. 654.

C.

C. Vieles s. in K.
Cabardiacensis Minerva III, 404.
Cacus II, 81. 447.
Caeculus III, 154. 665. 801 f. verwandt mit den Daktylen 803.
Caelus Vater des Zeus III, 75. 79.
Caere eng mit Rom verbunden III, 546.
Caerimonia III, 651.
Caesar III, 554.
Cagbossum II, 655.
Caius, Caia s. Gaius.
Calaya-Meru I, 391.
Calci als Vishnu I, 410.
Calenk der Weltrichter I, 388.
Cali I, 385.
Calicis natalis dies IV, 735.
Caliga I, 420.
Calki-avatara I, 573.
Cama Mutter der Liebe I, 400. 574.
Camena III, 604.
Camillus II, 561. IV, 140.
Herakles II, 620.

Camise vermählt mit Janus III, 601. 603.
Candari I, 420.
Candulus II, 626.
Canens III, 604. mit Picus vermählt IV, 366.
Canicularcyklus II, 105 f. Feste III, 157.
Cantharus Attr. des Dionysos IV, 143. 196.
Capella ein furchtbares Gestirn IV, 364.
Capitolinus lapis III, 651.
Capitolium III, 480. *)
Caprificatio III, 225.
Caprotina III, 221. 225. 490.
Carda (Cardea) III, 597.
Caristia (Char.) III, 629 f. IV, 759.
Carma I, 420.
Carmenae III, 604.
Carmenta II, 640. III, 604 f. 688.
Maia 607 f.
- Parce 606.
Postvorta 609.
Themis III, 606.
Carmentalia III, 604.
Carmentalis porta III, 605.
Carmentis s. Carmenta.
Carminare III, 605. 607 f.
Carna III, 597. 686.
Carneval IV, 734.
Casmenae III, 604.
Castabalis s. Artemis.
Cedernholz zu Götterbildern II, 579.
Celibaris III, 226.
Celtus II, 639.
Cereales ludi IV, 762. 289.
Cereare IV, 331.
Ceres Etymologie IV, 331.
- Erfinderin der Augurien IV, 369.
Fortuna III, 30.
Geheimdienst in Italien III, 498.
Libera IV, 112.
Pales III, 154.
im Uebrigen s. den Art. Demeter.
Cerriti I, 168 f. IV. 293.
Cerus IV, 331.
Cetumala I, 356.
Ceylons hierat. Architektur I, 567 f.
Chaeremon Hieroglyphica II, 118. cf. 268 f. IV, 679.
Chaitya I, 565.
Chakia-muni I, 561.
Chalbes II, 92.
Chaldäer in Aegypten II, 86. und Magier verwechselt I, 187.
Chaldäische Kosmogonie mit der phönicischen verwandt II, 348. sieben Planetengötter 462.
Χαλίκρητοι σπονδαί IV, 54.
Χαλιμάς χαλιμία IV, 54.
Χαλινῖτις s. Athene.
Χάλις IV, 53. 123. *Ἄκρατος* IV, 127.
Χαλκεῖος ἀγών III, 248.
Χαλκίοικος κτλ. s. Athene.
Χαλκοβατὲς δῶ I, 62.
Chame Name Aegyptens II, 108.
Chanas I, 357.
Channa III, 829. vergl. 833.
Chanuca (*ἐγκαίνια*) IV, 744.
Chaoner III, 176.
Chaoniae glandes III, 83.
Chaos bei Hesiod III, 55. orphisch IV, 79 ff.
Charfreitag IV, 735.
Charis III, 630. **)
Gattin des Hephästos III, 23.
Chariten dem Dionysos zugesellt IV, 7. 15.
Charistia s. Car.
Charon von Lampsakos über Weihgeschenke IV, 670.
Charon Todesgott II, 149. 154. III, 574. plast. III, 841 f. IV, 466.
Charonische Höhle zu Nysa IV, 251.
Charopos Tochter des Herkules II, 652.
Charops II, 651. IV, 36.
Charun i. q. Charon.
Χειρογάστορες I, 61.
Χειρογονία s. Persephone.
Chemia das Nilland II, 28. 108. 252.
Chemmis (Chemmo) II, 20. IV, 60.

*) *J. A. Ambrosch* Studien und Andeutungen des altrömischen Bodens und Cultus, Breslau 1839, stellt den Capitolinischen Cultus als eine der früheren ganz heterogene Gestaltung und Schöpfung der Tarquinier dar.

**) Ueber die Chariten in Kreta und Sparta s. K. O. Müller's Dorier I. p. 407.

Chemmis gymnische Spiele zu Ehren desPerseus II, 80.
Χηναλώπηξ II, 200.
Χήρα s. *Ἥρα*.
Cheringuam I, 385.
Cherub I, 220.
Chimaera IV, 248.
Chinesische Lehrsätze mit griechischen verwandt I, 500 ff.
Chione III, 288.
 vermählt mit Poseidon IV, 340.
Chirogonia s. Demeter.
Chiron der gerechteste der Kentauren IV, 207.
 Lehrer Aeskulaps III, 50.
 Iasons 52.
Χιτωνία Ἄρτεμις II, 530. IV, 716.
Chloë s. Demeter.
Chnubis Ammon s. Knuphis.
Χοαὶ τῶν κατοιχομένων III, 627.
Χοῖνιξ IV, 573.
Choeak ägypt. Monat II, 27.
Χρησμοί IV, 507. 652.
Χρησμολόγοι IV, 652.
Χρηστήρια IV, 651 f.
Χρηστοί die Verstorbenen I, 164.
 θεοί ibid.
Christ in steter Festesstimmung IV, 771 f.
 Sonnendiener I, 261.
Christenthum I, 171. IV, 669.
 Fortpflanzung alter Symbole in dasselbe IV, 362. 682.
 mit griechischen Culten besonders den Eleusinien verglichen IV, 408 ff.
 mit dem Magismus I, 293.
 mit dem Persercult I, 238. 253. 341.
Christliche Feste ihr Grundcharakter IV, 770 f.
 Uebersicht des Cyklus IV, 723 ff.
 Analogie mit der Natur 740 ff.
 mit jüdischen Festen 744 ff.
 mit heidnischen 755 ff.
 mit Rücksicht auf heidnische festgesetzt 774 ff.
 Mythologie und Allegorie mit heidnischer vermengt IV, 454 f.
 Symbolik IV, 682.
Christus Geburt I, 260 f.
 Fest bei den Aegyptern II, 37.
 Gottheit IV, 409.
 der gute Hirte III, 363.
 Mutter I, 341.
Christus die geistliche Sonne I, 261.
 ὁ τῶν συμβόλων δημιουργός IV, 515.
Chromia III, 388.
Chronos II, 345. bei Pherecydes I, 28. orphisch IV, 79. 81.
χρόνος ἀγήρατος nach Hellanikos IV, 83.
Chrysanthemum Attr. der Artemis II, 580.
Chrysaor I, 285. III, 60. 381. IV, 244 f. 250. 324.
Chrysaoras Fluss IV, 249 f.
Chrysaoreus Zeus III, 98. IV, 249.
Χρυσάορος s. Demeter.
Chryse Insel III, 19.
 Beiname der Athene III, 429.
Χρυσεομίτρης s. Dionysos.
Χρυσεοπήληξ s. Athene.
Chrysippus *περὶ θεῶν φύσεως* IV, 667.
Χρυσόκερως s. Dionysos.
Χρυσόῤῥαπις s. Hermes.
Χρυσοῤῥόας der Nil II, 30.
Χρυσόθρονος s. *Ἥρα*.
Χθών I, 28.
Chthonia III, 154.
 vermählt mit Butes III, 388.
 Demeter IV, 239.
 Tochter des Erechtheus IV, 342.
 Ἑστία III, 303.
 orphisch IV, 81.
Χθονία ἑορτή IV, 240.
Chthonios-Nykteus III, 39.
Χθόνιος s. Dionysos. Hermes. Zeus. *θεοί* I, 91. 168. *ἥρωες* III, 763 f.
Chthonophyle IV, 17.
Chusuros IV, 250. Phthas II, 347.
Χύτροι III, 628. IV, 184.
Cicade II, 603. IV, 275 f.
 goldne als Haarschmuck IV, 580.
Cilix IV, 8.
Cinxia III, 221. s. auch Juno.
Cinyras der Assyrier II, 190. 484. 487 ff.
 Geliebter der Aphrodite III, 282.
 Stammvater der cyprischen Priesterkönige II, 490.
Circensische Spiele III, 275.
Circus in Rom mit Pyramiden der Sonne und der Nemesis geschmückt II, 462.
Cissia Mutter des Memnon II, 178 f.
Cithar Charakter IV, 33.
 Einfluss auf Religion III, 311.
Citharöden II, 599.
Clavium traditio und ademtio IV, 600.

Cloacina III, 675.
Clusius s. Janus.
Coelestis dea, invicta, Salinensis II, 449.
in Kappadocien II, 465.
Cölibat im Mithrascult I, 256.
Coelus König der Atlantiner III, 613.
vermählt mit Dea Dia III, 249.
vermählt mit Dies Eltern des Vulcanus III, 325 f.
vermählt mit Hecate Eltern des Janus III, 610.
im samothracischen Cult III, 22.
Cognati III, 629 f.
Collegium Larum III, 563.
Collini III, 693.
Compitales s. Lares.
Compitalia III, 567 f. IV, 763 f.
Complices III, 18. 553. 578. 688.
Concordia III, 154.
Condere fulmina III, 655.
Confarreatio III, 711.
Confirmation griechische IV, 151. 154 f.
Consentes III, 18. 553. 578. 688.
Consiva (—ia) III, 498.
Consivius III, 494.
Consualia III, 275. 491 ff. 498.
Consul III, 493.
in weisser Toga III, 445.
Procession auf das Capitol III, 618.
Consus III, 274 f. 424 491 ff.
Beweger der Gewässer III, 494.
βουλαῖος III, 494.
Poseidon hippios? III, 492.
Gott der verborgenen Rathschläge III, 493 f.
Contemplation indisch I, 438.
Coria s. Athene.
Covona III, 221.
Çpentô-mainyus I, 309.
Crane Nymphe III, 597.
Crita I, 409.
Cucupha Vogel II, 64. 317. 319.
Culte Ursprung I, 3 ff.
Wesen der ältesten III, 516.
Cultur älteste I, 297 ff.
Weg athenischer Sonnenreligion III, 326.
Cultusbilder der ältesten rohe Gestalt I, 55.
Cupra etrusc. Göttin II, 490.
Curalius Fluss III, 375.
Cure auf etrur. Denkmalen III, 598.
Cures-Mars III, 675.
Curial III, 598.
Curiatius s. Janus.
Curien, wer darin Sitz hatte III, 598 f.
Curiones III, 599.
Curis III, 226. pater. 675.
Curitis s. Juno.
Curu I, 356.
Custos s. Juppiter.

D.

Dabistan I, 381. 383.
Δάειρα III, 22. IV, 321.
Δαειρίτης IV, 321.
Daeva I, 308.
Dadgah I, 211. 273.
in Kleinasien II, 548.
Δᾳδοῦχος in den Dionysien IV, 91.
in den Eleusinien 383.
Dämonen s. Δαίμων.
Dagoba Ruanwelly I, 568.
Dagon II, 401. 403. III, 119.
plastisch II, 503 f.
Siton II, 347. 349. 402.
Dagops I, 563. 566. 568.
Δαίδαλα Fest III, 243 ff.
Δαιδάλη III, 244.
Δαίδαλος in Kreta IV, 263.
Hephaestos III, 235.
Schüler der Minerva III, 410.
Δαιδάλου μῦσος IV, 264.
Δαίμων I, 91. III, 719 ff. 741 f. 746.
ἀγαθός III, 154.
ἀλάστωρ III, 784.
ἀλεξίκακος III, 785.
ἀποτρόπαιος III, 785.
ἀρχικός III, 786.
bacchischer IV, 125.
böser III, 737 f.
Demogorgon III, 791.
εἰληχὼς ἡμᾶς III, 794.
Erhalter der göttlichen Gesetze III, 792.
ἐξοικιστὴς καὶ ἐχθροποιός III, 737.
γενέθλιος IV, 449.
Verhältniss zu Göttern und Heroen III, 743. 762 f. 792.
nach Hesiodus III, 724 ff.
ἑστιοῦχος III, 737.
ἰδιόστολος III, 735.
λύσιος III, 785.
Mittler III, 724. 762. IV, 124.

Δαίμων μυσταγωγὸς τοῦ βίου III, 757. IV, 449 f.
νομεὺς ϑεῖος III, 781.
Ordnungen III, 792 f.
örtlicher III, 735.
παλαμναῖος III, 784.
persisch I, 314. cf. 311.
πλουτοδότης III, 724. 735 f.
προστρόπαιος III, 121. 784.
ist sterblich? III, 792.
vermittelt die Wahrsagung IV, 127.
Dämonen-Cult III, 719 ff.
Lehre Aegyptens II, 124 ff.
Etruriens III, 555.
Griechenlands II, 133.
der Hebräer III, 785 f.
kabirisch III, 32.
der römischen Kaiserzeit III, 787 f.
der Philosophen III, 773 ff. insbesondere des Empedokles 778. des Heraklitus 779. des Plato und der Akademiker 780 ff. 792. 837. des Plotinus 788 f. des Pythagoras 777. der Stoiker 785.
Zuwachs an Quellen III, 836 ff.
Δαιμόνιον III, 721 f. 743.
Δαιμόνιος III, 742 f. 746. 759. 791. 797. hebräisch 786.
Δαιμονιζόμενοι II, 571.
Daintany I, 407.
Daints I, 407. derselben Krieg mit Bhavani 431.
Daioky I, 419.
Dairites IV, 384.
Daktylen I, 14. identisch mit den Korybanten II, 368. *)
Dalai-Lama I, 108.
Damajanti I, 441.
Damata I, 560.
Δαμάτριον Pflanze IV, 468.
Damia III, 154. IV, 241. 380.
Demeter 329.
Δαμναμενεύς II, 597. Index u. d. W. Daktylen.
Δάμων = δαίμων III, 719.
Danae I, 80. 284 ff. III, 127.
Danaiden I, 162 f. III, 346 f.
in der Mysterienlehre IV, 354.
ἠπεδαναί 145 f.
Strafe in der Unterwelt 146.
Wasserträgerinnen 144 f.
Brunnen 146.
Δανάκη IV, 241.
Δαναοί die Todten IV, 241. **)
Danaos I, 284. III, 5. 346.
kommt von Aegypten II, 554.
in Argos IV, 34.
ὑδροφόρος 145 f.
Dapalis s. Juppiter.
Dapes libare III, 566.
Daphne Amme des Apollo II, 561.
Δάφνη πρωτογόνος IV, 621.
Δαφνηφάγοι II, 561.
Daphnephorien II, 560. in Böotien 681.
Daps III, 805.
Darab II, 641.
Dardanos III, 9. 29. 31.
ordnet die Salier III, 692.
Darius Hystaspis I, 390.
Darudj I, 205.
Dasein ein Uebel nach der Buddhalehre I, 559.
Dasyllios III, 154.
Dateh I, 406.
Daunus III, 686.
Dea caelestis II, 285.
Dea Dia III, 22 586.
Dea invicta Salinensis II, 449.
Dea Syria Juno III, 231. 390.
mit der Spindel III, 514. IV, 132.
De coelo servare III, 649.
December-Feste IV, 764.
Decuriones Larum III, 567.
Deianira II, 641. 650.
der Althaea Tochter IV, 143.
des Oeneus Tochter IV, 201.
Δεικνύναι IV, 487 f.
Δειμός III, 203. 279.
Δηΐων III, 417. 422.
Δεῖπνον ἀπὸ συμβολῶν IV, 505.
Deiotas I, 394. 407. 425. 511.

*) Vergl. Lobeckii Aglaopham. p. 1177. Beim Diomedes (in den Scriptores latini rei metricae p. 491 Gaisf.) sind ihre Namen ebenfalls geschrieben: Damnameneus, Astheus, Pyrrhichus.

**) Ueber δάνοι, welches in Macedonischer Sprache, nach Plutarch, die Todten bedeutet, s. Wyttenb. ad Plutarchi Moral. Vol. I. pag. 227 — 229.

Δείξεις θεῶν IV, 487.
Dekane ägyptische II, 124 f.
Δέλλοι (Δεῖλλοι) III, 820.
Delos unblutiger Apollocult II, 537.
Εἰ IV, 575.
Altar der Frommen II, 537.
γνῶθι σαυτόν II, 109. 292.
nebst Ephesus Ziel Hyperboreischer Züge II, 519. 524.
Geschenke der Hyperboreer III, 10.
Labyrinthischer Tanz IV, 269.
Offenbarungseiland III, 458. 460.
Orakel II, 566.
Delphi nimmt den Bacchus auf IV, 36.
beschenkt die Hyperboreer II, 538.
Apollos Orakel II, 566. IV, 653. 655 ff.
von Thracien aus gegründet II, 531.
Loose IV, 656.
Delphin als Attribut des Nil II, 30. III, 591.
des Neptun III, 267 ff.
anderer Meerwesen 272.
im Schilde des Odysseus III, 272.
Delubrum IV, 640.
Delventius III, 686.
Demaratus III, 737.
Demaroon Sohn des Uranus II, 347.
Vater des Melkarth II, 612.
Δημήτηρ Ἀχαία IV, 256. 322.
Ἀχερῶ IV, 322.
Ἀχθεία IV, 322.
Aedilen Beamte derselben IV, 381.
Aletria IV, 330.
Ἀλωάς IV, 330.
ἀνησιδώρα IV, 329.
die Arkadische IV, 253. Mysterien 256.
Mutter der Artemis II, 570. IV, 231.
Athor IV, 307 ff.
in Attika IV, 314 ff.
Axieros, Axiokersos III, 20. 29.
die Böotische IV, 295.
mit entblösstem Busen IV, 462.
Chirogonia IV, 331.
Chloë III, 154.
χρυσάορος IV, 250. 324.
χθονία IV, 239.
Δαμία IV, 329.
Δηώ IV, 320.
Δωρίς (Δώς) IV, 329.
von Drachen gezogen IV, 461. 465.
die Eleusinische III, 154. IV, 178. 230. Cult in Sparta 256. Orphische Hymne auf dieselbe 419.
Δημήτηρ die obere Erde IV, 275 328 f.
Odem der Erde nach den Stoikern 330.
Erinnys I, 168. III, 154. 266. 497. IV, 253. 257. 426.
ἐρυσιβίη IV, 275.
Etymologie IV, 328 f.
Europa IV, 422. 424.
Feste derselben I, 153.
Gephyrea IV, 397.
Hekate I, 168 f. III, 611.
ἑλέγηρυς I, 35. IV, 331.
Herkyna IV, 421 ff.
Ἑστιοῦχος III, 303.
homoloios III, 98.
homerischer Hymnus IV, 314 ff.
mit Iasion vermählt III, 37. 48. IV, 159 f. 230.
Isis IV, 307 ff.
ἰουλώ IV, 228. 330.
die kabirische III, 29. 37. 48. 154. 688.
mit dem Kalathus II, 580.
in Karthago II, 455.
κατάγουσα I, 161. IV, 256. 464.
im Hause des Keleus IV, 369.
Kidaria IV, 254.
mit Κόρος und Κόρη IV, 111.
die kriegerische IV, 293.
die kretensische IV, 230 ff.
κουροτρόφος IV, 293. 329. an den Apaturien gefeiert IV, 151.
künstlerisch IV, 418. 462. 464 f.
Lusia III, 154. IV, 253.
Maia II, 466.
μαλοφόρος IV, 330 f.
μεγάλη θεά I, 149.
μέλαινα III, 266. 497. IV, 255.
Menschenopfer IV, 341.
Mond IV, 293. 304.
μυσία IV, 256.
Mutter der schönen Kinder IV, 379.
Mysterien IV, 290.
nackt IV, 462.
Inbegriff gesicherter Nahrung und Satzung IV, 380.
ὄμπνια IV, 330.
ὀρεία II, 376.
Παμπανώ IV, 330.
Penate III, 578.
mit dem Pferdskopf III, 266. 497. IV, 253.
Grotte bei Phigalia IV, 253. 255.

Δημήτηρ philosophisch III, 305. pythagoreisch IV, 403.
φλοιά IV, 330. 332.
πλουτοδότειρα III, 725.
die Pontische IV, 230.
von Poseidon verfolgt IV, 253.
Proserpina IV, 304 ff. sucht ihre Tochter Pros. I, 151 f. IV, 294.
Πρόσυμνα III, 154. 240. 811. IV, 239.
Schellings Ansicht III, 34.
die schwarze in Phigalia I, 85. s. μελαίνη.
auf dem Schlangenwagen IV, 294.
die Schwertträgerin IV, 293.
Schweineopfer IV, 289. 380.
trennt Seele und Leib IV, 293.
mit Sichel und Meerross IV, 254.
σώτειρα IV, 330.
mit Stierhörnern auf Sicilischen Münzen IV, 251.
von Stieren gezogen, Münzen von Tralles IV, 251.
auf einem Stiere reitend IV, 281.
Tempel, Erschütterung der unterirdischen Kapellen IV, 257.
Themis III, 154.
θεσμοφόρος I, 155. III, 154. ihre Priesterinnen unverheirathet IV, 374.
in den Thespischen Weihen IV, 164 f.
mit Thiergesichtern IV, 253 f.
Θουρία IV, 426.
die Triopische IV, 275.
und Triptolemos IV, 462.
οὐλώ IV, 330.
auf Vasen mit Kybele und Marsyas IV, 251.
die Würgerin IV, 294.
vertreibt Zauberei IV, 376.
Demetra pythagoreisch IV, 402. 404.
Δημήτρειοι und Δημήτριοι die Todten I, 161. II, 262. IV, 293 f. 323. 404.
Δημήτρια I, 153. IV, 371.
Demetrios I, 574. Ἴακχος IV, 96.
Δημητρίουλοι IV, 228.
Δημιουργός s. Ἡρακλῆς.
Demophoon I, 160. III, 354 ff. IV, 315. 319 f.
Demogorgon III, 791.
Δενδρίτης s. Dionysos.
Δενδροφόρος s. Dionysos.
Denkspruch IV, 545.
Δηώ I, 159. III, 212. 498.
Demeter IV, 320.
Mutter des Iacchus und der Persephone IV, 110.
im samothrak. Cult III, 22.
Deriades I, 474 f. 574.
Derketo II, 349. 403. 408. 466. vgl. Urania.
bei Askalon verehrt II, 400.
Atergatis II, 394. 403.
der Australfisch II, 405.
dea Syria II, 392.
in Ephesus II, 516 f.
plastisch II, 394. 504.
Desanaus II, 622. 637. 639.
Désatir I, 384.
Descensus ad inferos IV, 736.
Despoena III, 154. 497 f.
zu Akakesium verehrt IV, 196.
Artemis II, 584.
Tochter der Ceres IV, 253 f.
Persephone IV, 333.
Tochter des Poseidon III, 265.
Destur Mobed I, 187.
Deukalion IV, 186.
Gründer des Tempels zu Bambyce II, 404. 407.
Fluth IV, 280.
Sohn des Minos u. der Pasiphae IV, 264.
und Pyrrha werfen den Stein Agdus II, 377.
der Wassermann II, 405.
Deus III, 556. gemeinsame Bezeichnung beider Geschlechter III, 543. s. auch Dii.
Δεύσιον I, 467.
Deusoniensis Hercules II, 639.
Deutsche Culte, älteste I, 17.
Deva I, 308. 514.
Trisiras II, 302.
Devaki I, 419. 572.
Mutter Krischna's I, 420. 453.
Deverra III, 686.
Dewedsji I, 419.
Dewgui I, 419.
Dews I, 204.
Dexamenos II, 650.
Dia III, 212. 586. Deo 498.
Διαβατήρια IV, 747.
Διαίνη III, 181.
Διαίσιον IV, 600.
Διαλεκτική platonisch I, 529.

Diana III, 666. in Latium III, 688. à la biche II, 695. *im Allgem. s. Artemis.*
Djana, Djanus I, 59.
Διάς älteste φυλή von Athen III, 113. 324 f.
Διάσια III, 113.
διατεσσάρων I, 255.
Διάζευξις, διαζύγιον IV, 600.
Dido II, 455. 622. III, 682. auf röm. Kaisermünzen 833 f. ihr Emblem das Ross II, 456.
Διέσιον IV, 600.
Dieterich II, 636.
Dietmar II, 636.
Διεξελθεῖν, διεξιέναι, διέξοδος IV, 498. 502. 529.
Digitii, Digeti III, 802.
Dii animales I, 126.
Aquili III, 625.
consentes, complices III, 18. 553. 578. 688.
infernales III, 764.
genitales III, 117.
locales III, 763.
novensiles I, 91.
potes I, 15. III, 18. 25.
superi III, 764.
terrestres III, 764.
Δῖα ποίησις II, 135.
Διϊπετὲς ἄγαλμα IV, 639.
Διϊπόλια IV, 416. 635.
Διϊπολιώδη IV, 635.
Dikaearchos über die Dionysien, Panathenäen etc. IV, 674.
Δίκαι ἀπὸ συμβόλων IV, 505.
Δικάσπολος III, 110.
Δίκη Tochter und Beisitzerin des Zeus I, 41. III, 57. 97. 105 f. 110. pythagoreisch IV, 401. Waage am Himmel III, 101. vgl. Nemesis.
Dikhan der Perser I, 325.
Δίκταμνον III, 89.
Δίκτυννα II, 551 ff.
Artemis II, 551. 692.
Lucina III, 89.
des Zeus Tochter III, 89.
Diktys IV, 243.
Διμήτωρ s. Dionysos.
Διμίτριος s. Ἄρης.
Dindymene II, 374.
Διωδᾶς II, 622.
Διογενής IV, 492.
Diomede III, 417.
Diomedea Insel III, 755.
Diomedes in Italien III, 534.
Menschenopfer auf Cypern II, 457.
raubt das Palladium III, 350. 358.
vergöttert III, 754 ff.
seine feuerstrahlenden Waffen III, 382.
Dione II, 335. vgl. Baaltis III, 212. IV, 218.
Aphrodite IV, 282 f.
des Atlas Tochter IV, 282.
mit Dionysos vermählt IV, 312.
zu Dodona I, 15. III, 181 f. 205. 231. des Zeus Gattin IV, 281 f.
Gäa III, 154.
Hyade IV, 282.
vermählt mit Kronos II, 347. IV, 283.
Nereide IV, 282.
Tochter des Ocean und der Tethys III, 82. IV, 282.
Proserpina IV, 284.
Sancta IV, 284.
mit Tantalus vermählt IV, 282.
des Uranus Tochter IV, 282.
Διονύσια ländliche IV, 90. grosse 91 ff. IV, 760.
Dionysische Helden u. Könige IV, 17.
Dionysius von Milet IV, 666.
von Mitylene ibid.
Dionysos Ableitung des Namens I, 463 f. 466. III, 666. IV, 14.
Achelous III, 506. IV, 18.
Adonis II, 493 f.
raubt den Adonis II, 424.
der Aegyptische IV, 21 ff.
Aequinoctialstier IV, 15.
Aesymnetes II, 659.
in Aethiopien IV, 23.
Ἀγαθοδαίμων IV, 55.
αἰγοβόλος IV, 13.
αἰολόμορφος IV, 126.
das All IV, 116.
des Ammon und der Amalthea Sohn IV, 25.
Ἄμπελος IV, 180 ff.
androgynisch IV, 126.
Anthios III, 154.
der Aphrodite Sohn IV, 112.
weiht dem Apollo eine Schale I, 392.
Sohn des Ares IV, 250.
von den Argivern aus dem Wasser gerufen IV, 11. 14.

Dionysos u. Ariadne IV, 444 f. von Aristaeos u. Nysa erzogen IV, 25.
Arsaphes II, 50. IV, 22.
durch Athene erhalten III, 329.
ἀθύρματα I, 399. IV, 118 ff.
Attis II, 375.
entmannt den Attis II, 376.
Sohn der Aura IV, 9.
Attribute: Adler und andere Vögel I, 471 f. Cantharus IV, 143. 196. Epheu IV, 10 f. Greif IV, 34. Psalakanthapflanze 11. Schlange IV, 303. Thyrsus 11.
bärtig IV, 218.
Βακχεῖος IV, 17. 93.
Bassareus IV. 102 f. 219.
Becher IV, 119 ff. 129.
der Befreier II, 619.
der begeisternde Genius IV, 124.
der Bienenvater IV, 103 f.
in einen Bock verwandelt IV, 13 f. 365. Bockopfer IV, 66.
in Brasiae erzogen IV, 14.
Brautfahrt IV, 218.
Briseus od. Brisaeus IV, 103. 354.
Βρόμιος IV, 10.
βροντόπαις I, 469.
χάλις IV, 53. 123.
χρυσεομίτρης IV, 143.
χρυσόκερως IV, 12.
χθόνιος I, 465. III, 195. IV, 55. 111. 187. 284.
Cicero unterscheidet fünf D. IV, 9.
Cult IV, 5 ff. 181 ff. Ursprung IV, 182. 189 f. in Kreta I, 470. Homer bekannt III, 65. Verbreitg. I, 460. IV, 181 ff. 185 f. Weg ins Abendland I, 479. dem Apollocult feindlich IV, 32 ff. versöhnt 34 f. 40. Cultusformen IV, 184 f.
ein Dämon IV, 5 f.
Δασύλλιος III, 154.
in Delphi aufgenommen IV, 36.
der Demiurg IV, 114 ff. 138.
δενδρίτης I, 469.
δενδροφόρος II, 602.
διμήτωρ IV, 12.
Gatte der Dione IV, 312.
in Dodona III, 194.
Dusares II, 659.
Εἰραφιώτης I, 469. IV, 12, 111.
von den Eleern als Sol verehrt I, 466.
der Eleusinische IV, 124.
Διόνυσος ἐλευθέριος IV, 182 f.
ἐνόρχης IV, 23.
ἐνυάλιος IV, 58.
ἐπάφιος, ἐφάπτωρ III, 638. 640.
epheubekränzt IV, 218.
ἔριφος II, 492.
von Eroten begleitet IV, 127.
auf dem Esel reitend IV, 10.
εὐανθής I, 469.
Εὔιος IV, 17.
Festfeier trieterische IV, 187 ff. zu Theben 12.
Freundschaftstifter IV, 54.
Geburt I, 473. IV, 12. u. Tod 98. Geburtsörter IV, 14.
geflügelt IV, 126. 218.
Gefolge IV, 42.
Geheimlehre IV, 21.
Genien, ihr Mittleramt IV, 125.
Gesicht IV, 54 f.
der jüngste Gott IV, 21. 30 f.
Ursprung des Granatapfels IV, 196.
Abkömmling eines Griechischen Königshauses IV, 6.
Hades I, 465. III, 154. 200. IV, 118.
Hebon IV, 18. 112. 273.
Hephästos Sohn IV, 22.
Vermittler von Hephästos und Heras Streit IV, 121 f. 124.
Hermes IV, 124.
zu Hermione IV, 240.
ein Heros oder Dämon IV, 5 f.
Herr der Natur I, 468. IV, 125 ff.
Herr der Seelen IV, 129 ff.
von Homer gekannt III, 65.
von den Horen gepflegt IV, 15.
Ὕης I, 467. 469.
Jahresgott IV, 120.
Ἴακχος IV, 9. 95.
der ikarische IV, 182.
der indische I, 390. 456 ff. 574 f. IV, 20.
Zug nach Indien I, 392. 456 ff. 460.
von der Ino erzogen IV, 12. 219.
der Isis Sohn IV, 22.
ἰσοδαίτης IV, 98. 116. 118.
in Italien IV, 110 ff.
der Jugendliche IV, 220.
der Kabire III, 24.
tödtet die Kampe II, 438. IV, 23 ff.
mit dem Kantharos IV, 196.
und die Kentauren IV, 200 ff.
κερασφόρος IV, 12.

Διόνυσος κεφαλὴν IV, 54.
κεχηνώς IV, 93.
-Kopf der Methymnaer IV, 54 f.
mehrköpfig I, 57.
der Kretische IV, 36. 97 ff.
von den Kureten zerstückelt IV, 97.
künstlerisch IV, 18. 142 f. 217 f. 461. 593 f.
Garten in Lakonien IV, 14.
Λαμπτὴρ IV, 10.
Λαφύστιος IV, 188.
der Lenäische IV, 182.
Sohn der Lethe IV, 54.
der Libysche II, 438. IV, 23.
Λικνίτης IV, 92 f.
Λιμναῖος IV, 91.
Ioebesius III, 86. IV, 110. 112.
Λυαῖος IV, 54.
Λύσιος IV, 12. 17.
Sohn der Μᾶ IV, 250.
Μαινόλης IV, 16.
Masaris IV, 249.
des Melampus IV, 182.
Μελαναιγίς IV, 152.
Μελπόμενος IV, 53. 55.
Menschenopfer IV, 94. 188.
μηροῤῥαφής IV, 12.
der Mittler I, 236.
μουσαγέτης IV, 71.
μύστης IV, 93.
Mysterien IV, 21. 90 ff. 115 ff. uralt 28. von Orpheus erfunden 30. verklärt 36. Cärimonialgesetz IV, 137 f. Einweihungsscenen IV, 149.
auf Naxos IV, 181 f.
des Nilus Sohn I, 465. IV, 23.
Nonnus unterscheidet drei IV, 9.
νυκτήλιος I, 465. IV, 116.
tödtet die Nyssa IV, 23.
ὠμάδιος, ὠμηστής IV, 94. 188. 192.
orphisch IV, 26 ff.
Osiris II, 59. 495. IV, 22.
Pan IV, 60. 209.
πατρῷος III, 154.
und Pegasos IV, 93.
περικιόνιος I, 278. II, 21. 44. IV, 10.
Φαλὴν (Φαλῆς) III, 335. IV, 54. 219.
Stifter des Phallusdienstes II, 409.
φανός II, 422.
φλεών od. φλοιός I, 469. IV, 330.
der Phrygische IV, 102.
Φθάς IV, 25.
πλουτοδότης III, 725.
Διόνυσος πολυώνυμος IV, 634.
der Proserpina Sohn IV, 9.
πρόσυμνος III, 154.
προτρύγης IV, 103.
ψιλάς IV, 126.
πυριγενής IV, 10.
πυρίσπορος I, 469.
pythagoreisch IV, 403.
Quellen IV, 5.
der Rasende IV, 6. 16. 33.
Sabos od. Sabazios I, 265. II, 368. 372. IV, 102 ff.
im Samothracischen Cult III, 24.
Σαώτης III, 154.
nach Schelling III, 34.
Schutzgott der Musiker u. Dichter IV, 124.
Schweinopfer IV, 93.
der Semele Sohn III, 96. IV, 9. umarmt sie IV, 222. holt seine Mutter Semele aus der Unterwelt III, 328.
Shiva I, 384. 393 f. 476. 511. 514.
Silenus III, 638. IV, 50 f.
Σκιαθεύς IV, 376.
die Sonne I, 465 f. IV, 131. 141.
Sosipolis IV, 303.
sein Spiegel II, 292. IV, 118 f. 129.
als Stier auf Vasen IV, 141. der Stiergeborne IV, 11. mit dem Stierfuss IV, 6. mit dem Stierkopf IV, 18. Bringt Stiere nach Aegypten und Indien IV, 22.
Symbole des Lehrkreises IV, 136.
Ταυρόκερως IV, 12.
der Thebanische IV, 8 ff.
Θηλυμίτρης IV, 143.
Θηλύμορφος IV, 42.
von den Titanen zerfleischt IV, 97 f. 196.
Todtengott IV, 98. -Richter 134.
tragoedus IV, 55.
τριτοπάτωρ IV, 98.
Triumphzug IV, 220.
Urotal II, 658.
Verwandlungen I, 278. 478.
der Vielgestaltete IV, 117.
die Vielheit IV, 116.
Weltregent IV, 88 f.
Zagreus III, 25. IV, 9. 36. 96. 116. 187.
des Zeus Sohn III, 78. 80. 85 f. IV, 22.

Dionysos von Zeus hyetios ausgegossen I, 466.
Ziegenbock II, 492.
Züge IV, 16. bis Baktrien ausgedehnt I, 456 ff.
Διοπετῆ ἀγάλματα II, 578. IV, 491 f.
Δίορφος Berg I, 272. 279. II, 674.
ὁ γηγενής I, 285.
Διὸς κώδιον III, 123.
φυλακή III, 94.
πολυπτυχία III, 138. IV, 778.
τάλαντα, ξυγά III, 101.
Dioskuren III, 24 f. 159 ff. 203. 312.
rauben die Aethra IV, 279.
Balkenbilder III, 27.
Beschützer zur See III, 25.
zu Brasiä III, 430.
Ehegötter III, 26.
zu Eleusis geweiht IV, 320.
Gestalt III, 27.
rauben die Helena IV, 279.
Kabiren, auf phönicischen Münzen II, 454. 507.
Raub der Leukippiden III, 47.
λεύκιπποι, λευκόπωλοι III, 445.
Schellings Ansicht III, 35.
Sterne III, 199.
Diota auf Athenischen Münzen III, 394 f. 396. Symbol II, 601.
Diotas s. Herakles.
Diotima IV, 435.
Διφυεῖς III, 42.
Diptychen von Sens IV, 296.
Δίς III, 8. 104. 212. 554. 674. IV, 284.
Zagreus IV, 97.
Disciplina arcani IV, 388.
Etrusca IV, 649.
Disen IV, 633.
Δίσκος Sonnensymbol I, 285.
Dissonanz des Universums II, 596.
Dithyrambus Ursprung IV, 22.
dem Bacchus heilig IV, 117.
Dius Fidius III, 673.
Divinatio IV, 647. *)
Diwasa I, 421.
Δίζωνος s. Ἄρης.
Δοδώ, Δοδών III, 177.
οἱ Δώδεκα, δωδεκάθεος III, 211.
Dodona doppeltes III, 81. 178.
Orakel III, 80 ff. 87. 175 ff. IV, 280. 653 ff.
Δώδονα, Ἀχελῴῳ θύειν IV, 281.
Cult der Aphrodite IV, 283.
colonisirt III, 7.
ältester Cult I, 15. 20 f. kabirisch III, 154. tellurischer Charakter III, 85.
Cult der Dione s. das.
„ des Dionysos s. das.
der Hyperboreer Geschenke III, 10.
Orakelgebung III, 182. durch Becken III, 184 ff. 188. IV, 284.
durch Loose III, 182 f.
Priester und Priesterinnen III, 182. 190.
Wasserquell III, 182 ff.
Zeuscult III, 80.
Δωδωναίων χαλκεῖον III, 185. 189.
Δωδωνία III, 178.
Δόκανα III, 27 f. 164.
Dolch als Symbol IV, 324.
des Dschemschid II, 634.
Dolichena s. Hera.
Dolichenus deus II, 499. Zeus s. das.
Δόλιος s. Hermes.
Δωματῖτις s. Hestia.
Domiduca s. Juno.
Don bed. Adonis bei den Karthagern II, 443.
Doppelflöte Attribut der Euterpe IV, 223.
Δωρίς III, 59. 61.
Demeter IV, 329.
Δορσάνης I, 390. II, 637.
Δώς IV, 329.
Dosanes II, 637.
Drache Attr. der Artemis II, 580. 589.
Drachengespann der Demeter IV, 461. 465.
Dramatische Poesie in Indien I, 374.
Dreieck Symbol der Fruchtbarkeit I, 277.
der männlichen Gotteskraft I, 231.
indisch, Attribut Krischnas I, 391. 422 f.
der Minerva I, 276. III, 313. 333. 369.
der Pythagoreer III, 369. 620. IV, 574.
weibliches Organ I, 392.
Dreieinigkeit indisch I, 395.
Fest IV, 739.

*) Vergl. noch Cic. de divin. ed. Moser I, 1. 3. I, 18. 92. II, 3. 303. und Mezger in Pauly's Realencycl. der Alterth. Wiss. u. d. W.

Dreieinigkeit Lehre im Alterthum verbreitet I, 396.
Dreifuss Bedeutung II, 601.
worauf Apollo über's Meer fährt II, 610. 668 ff.
Kampf um denselben I, 276.
Raub des Apollo II, 693.
des Herakles I, 100. II, 621. 693.
Dreikönigsfest IV, 732 f.
Dreiköpfige Göttin Baktrisch I, 336.
Dreizack III, 263 f.
Dreizahl im Mithrascult I, 275 f.
Δρεπάνη IV, 237.
Drohnen Bedeutung IV, 354.
Druiden II, 544. kannten pythagoreische Lehren IV, 575.
Dschem I, 212. II, 653. bed. den Jahrescyklus II, 306.
Dschemschid I, 187. 292. II, 634 ff. 641. 655. IV, 276.
Achaemenes I, 286.
sein Becher I, 225.
spaltet die Erde mit dem Dolch II, 634. IV, 250.
sein Jahr I, 213 f.
des Ormuzd Auge II, 634.
in der Urgeschichte der Cultur IV, 416.
Dualismus im indischen Cult I, 214 f. 425. im persischen I, 194. 215. in Vorderasien überhaupt II, 330 ff.
Dulis Mutter der Kentauren IV, 202.
Dupondien von Volterra I, 58.
Dupuis origine de tous les Cultes erklärt die alten Mythen astronomisch IV, 696.
Durga III, 318. 333. Fest IV, 760.
Durgotsava III, 318.
Dusares II, 659.
Dutu Gameny I, 568 f.
Dyas pythagoreische in den Eleusinien IV, 401 ff.
Δυνάμεις kosmisch IV, 720.
Δυνατοί, δυναμηροὶ θεοί I, 91.
Dwapara-yug I, 409.

E.

E (εἶ) das Delphische IV, 575.
Eanus III, 595 f.
Ebenholz zu Götterbildern II, 578.
Eber tödtet den Adonis II, 424. 429.
verwundet den Othin II, 424.
der Saat verderblich II, 431.
Ἠχεῖον II, 308. III, 190.
Ἔχετλος, Ἐχετλαῖος I, 410. III, 398. IV, 323.
Echidna nach Hesiod III, 60.
mit Herakles vermählt II, 641.
Echo vermählt mit Pan IV, 64.
Edelsteine in Indien I, 359.
Eden I, 213.
Eetion III, 30.
Ega sourounam I, 391.
Egeria III, 608. IV, 73.
Ehe, Bedeutung des Blitzes III, 655.
griech. Ansicht von ders. III, 118 ff.
Gottheiten: Herakles II, 622.
Latinische III, 688.
Ehelosigkeit der indischen Priester I, 407.
Ehestiftung in Athen durch Kekrops III, 119.
in Rom III, 711.
Ehesymbole IV, 140.
Eherne Häuser I, 61 f.
Zeit IV, 356.
Ei der Aphrodite II, 399.
bacchisches Symbol IV, 148.
der Leda III, 26.
in der indischen Kosmogonie I, 402.
orphisch IV, 79 ff.
in der phönicischen Kosmogonie II, 345. 347.
Eïathrem I, 323.
Eiche heilige zu Dodona III, 80. 83 f. 183.
Baum des Lebens III, 184.
die Mutter und Nährerin III, 83 f.
Schmuck des Zeus III, 83. 184.
Eid nach Hesiod III, 56.
Εἴδη III, 105.
Εἰκτών II, 244. 248. Hermes 288.
Εἰλείθυια II, 284. 524. III, 154.
Artemis II, 530. 584. 593. IV, 716.
Bhavani I, 411.
εὔλινος II, 520.
erste Gebärerin II, 518 f.
zu Hermione IV, 240.
die Hyperboreerin II, 518 f.
κλειδοῦχος IV, 198.
auf Kreta II, 525. 550 f.
künstlerisch II, 579.
πεπρωμένη II, 520.
προθυραία IV, 199.
die Spinnerin IV, 132.
Upis II, 522.
Urnacht II, 522.

Einhorn I, 219.
Εἰραφιώτης s. *Διόνυσος*.
Εἰρήνη Tochter des Zeus III, 97.
Εἰρηνοφόρος s. Athene.
Εἰρεσιώνη II, 541.
Ekbatana I, 255. II, 633.
Grab Memnons II, 179.
Ἐκφαίνειν IV, 488.
Ἐκπύρωσις II, 106.
Ἐλαία im Pandrosium III, 394.
Elburz I, 320 f.
Eleer Verehrer des Dionysos-Sol I, 466.
Eleithyia Grottensculpturen II, 154.
Elektra die Plejade III, 29.
Nymphe IV, 302.
vermählt mit Thaumas III, 60.
vermählt mit Zeus, Mutter der Harmonia IV, 8.
Elementendienst I, 3 ff.
persisch I, 210 f. 216.
Elephant bed. Afrika II, 445.
dem Baal heilig ibid.
heiliges Thier ibid.
Symbol der Klugheit und Stärke I, 413.
Kopf des Ganesa I, 393.
Haut über einer weiblichen Figur IV, 590.
Ἔλερα III, 445.
Eleusin III, 388.
Eleusina I, 154.
Eleusinien I, 153. IV, 227 ff. 382 ff. 429 ff.
dem Christenthum verwandt IV, 410.
Einweihung in die kleinen und grossen IV, 395. fast alle Athener derselben theilhaftig IV, 385.
die Dioskuren IV, 320.
Festfeier III, 29. nächtliche IV, 466.
Mysterien kleine IV, 386 ff. 437 f. grosse 386 ff. 395 ff. 438 f. Verhältniss beider 389. Zeit 386. 762. Namen 387. Inhalt 390 ff. 393 f. 401. philosophische Ansicht 390 ff. der Pythagoreer IV, 402. 404.
Göttersysteme III, 154.
Priester und Epimeleten IV, 383 f.
φιλοπόλεμοι καὶ φιλόσοφοι IV, 316.
Stierkampf IV, 325.
von den Thesmophorien verschieden IV, 436 f.
Weihescenen plastisch IV, 444 f. 447. 452. 454.
Ἐλευσίνιον zu Athen IV, 338.
Eleusiner Krieg mit den Athenern IV, 340 ff.
Eleusis heros III, 22. IV, 339. 471.
Eleusis Localität IV, 337 ff.
Weihe des Asklepios III, 48. IV, 398.
Cult des Dionysos IV, 124.
Tempel der Diana Propylaea IV, 338.
des Keleus Töchter erste Priesterinnen IV, 384.
am Kopaissee III, 374.
ewiger Krieg III, 316. 323. IV, 316 ff. 404.
Kampf der grossen Göttinnen IV, 327.
Stierkämpfe IV, 325. 411 ff.
Ἐλευθέρια III, 139.
Ἐλευθέριος s. *Διόνυσος*, *Ζεύς*.
Eleutherion Fluss III, 237.
Ἐλευθώ II, 524.
Elias auf dem Feuerwagen IV, 456 f.
Elicius s. Juppiter.
Elim, Eljonim, Eljonoth II, 443.
Elisa II, 455.
Eljun III, 35.
Ellat Idol der Kaaba II, 331.
Ἑλλωτία s. Athene.
Elohim chaldäisch II, 460.
Ἠλύσιον II, 136. 146. 149. 643.
Emanationssystem der Kabirenlehre III, 32.
Emathion II, 178. 245. 549. 667.
Ἐμβαθύνειν I, 547.
Emblem IV, 536.
Emeph II, 242.
Ἐμμανής II, 368.
Empedokles (*νεῖκος καὶ φιλία*) I, 199.
Ἔμφωνος λίθος II, 186. s. Memnon.
Ἐμπολαῖος s. Hermes.
Ἐναγισμός III, 768.
Ἐναγώνιος s. Hermes.
Ἐνάλιος s. Zeus.
Ἐγχώριοι θεοί I, 149. *ἥρωες* III, 734.
Ἔνδειξις IV, 497 ff. 502. *δι' εἰκόνων* 500.
Enebrae III, 648.
Engel christlich III, 787.
Ἐγκαίνια IV, 744.
Ἐγκέλαδος III, 444 f.
Ἐγκοίμησις III, 49. IV, 649.

Enna IV, 287.
Ἐννίωρος IV, 262.
Ennius Interpret des Eucmeros I, 119.
Ἐνόρχης s. Dionysos.
Ἔνος III, 683.
Ἐνοσιχθών s. Poseidon.
Ἐνότιος s. Hermes.
Ἐνταφιαστής s. Hermes.
Ἔντομα III, 768.
Ἐνυάλιος III, 96. 277. IV, 58.
Enyo-Anaitis II, 356. 466.
Bellona III, 522.
Eorosch I, 221 f. 330. III, 643.
Eoroschap I, 222.
Eos II, 549. 667. 691. 696.
Mutter des Memnon II, 178. 183.
Eostra IV, 761.
Ἐπάκτιος s. Hermes.
Ἐπαμφοτερίζειν IV, 580.
Ἐπάφιος Διόνυσος III, 638. 640.
Ἔπαφος I, 284. II, 206 f. III, 5. IV, 233. s. Apis.
Ἠπεδαναὶ Δαναΐδες IV, 145 f.
Ἠπειρώτης s. Poseidon.
Ἐπεμβόλιμος θεός I, 91.
Ἐφάπτωρ Διόνυσος III, 638.
Ἐφέσια γράμματα II, 597.
Ephesos Heros II, 516. 677.
Stadt II, 515.
Artemiscult II, 466. 578 ff. 690 f.
Gründung des Tempels II, 516 f.
Amazonen als Priesterinnen II, 573.
Ἐφέστιος III. 122. s. Zeus.
Ἐφέται III, 356 f.
Epheu Pflanze des Bacchus und Osiris IV, 10 f.
der Hera verhasst III, 254.
Schmuck an den kleinen Dionysien IV, 93.
Ephialtes III, 40 f. 200.
Ἔφοροι IV, 387.
Ἔφορος τῶν ὑδάτων s. Hermes.
Ephorus Mythologumena IV, 666.
Ἐπιβολή I, 547.
Epibomios in den Eleusinien IV, 383.
Epidauria IV, 398. 438.
Epidaurus Cult des Aeskulap III, 46. IV, 656.
Ἐπίγειοι θεοί I, 91.
Ἐπικάρπιος s. Zeus.
Ἐπίκτησις IV, 469 ff. 473.
Epimenides III, 397.
Buzyges IV, 434 f.
sein Grab III, 437.
Epimenides Triptolemos IV, 434 f.
Epimetheus nach Hesiod III, 62.
Ἐπινεύων s. Ζεύς.
Ἐπινομίς III, 621.
Ἤπιος πίκος IV, 364 ff. s. Zeus.
Epiphanienfest IV, 726 f. 731 f. cf. 744. 757 f.
Epiphi ägypt. Monat II, 27. 206.
Ἐπιπυργῖτις s. Ἀθηνᾶ.
Epirus Geographie III, 175.
Episch-Homerische Götter I, 73 ff.
Epische Sagen der Aegyptier II, 263.
Ἐπιθειάζειν I, 106.
Ἐπιτραγία s. Ἀφροδίτη.
Ἐπιτραπέζιος s. Ἡρακλῆς.
Ἐπιτυμβία s. Ἀφροδίτη.
Ἐπῳδαί des Abaris II, 543.
Ἐπώνυμοι III, 770.
Ἐπώνυμος Ἀθηνᾶ III, 321. 324. 394.
Ἐπόψιος s. Ζεύς.
Ἐπόπται IV, 387. christlich 388. 390. 393.
Ἐποπτεία der Eleusinien IV, 398.
Ἔπος IV, 519.
das Griechische III, 54.
das Indische I, 542 f.
Ἔρα III, 211.
Ἔρανος IV, 505.
Ἐρατώ IV, 75. 223.
Prophetin des Pan IV, 69.
pythagoreisch IV, 401.
Muttor der Sirenen IV, 76.
Erbsünde IV, 409.
Erdbeben in Etrurien III, 659. conf. 633 f.
Erde Symbol des Brahma I, 394. 515.
nach Hesiod III, 55.
Hestia III, 303 ff.
die Mutter I, 25.
mythisch I, 156 f.
nach Pherecydes I, 28.
Erdfeuer Anlass des persischen Cults I, 272 f.
Erebos nach Hesiod III, 56.
orphisch IV, 79.
Erechtheum zu Athen III, 418.
Meer und Oelbaum III, 308.
Erechtheus I, 148. III, 315. 319. 511.
identisch mit Erichthonios IV, 346.
Altar auf der Burg zu Athen IV, 343.
Krieg gegen Eleusis IV, 340 ff.
der Erdgeborne im Tempel der Athene III, 810. cf. 813.

Erechtheus des Hephaestus Sohn III, 389.
Mythus bei Homer III, 66.
der erste Mensch III, 389.
Sohn der Nemesis III, 514 ff.
Poseidon s. das.
vermählt mit Praxilla III, 388.
lernt von der Athene die Rosse bändigen IV, 432.
mit Tages identisch III, 810 cf. 813.
Erechthiden IV, 345.
Ἡρεσίδες s. Ἡρ.
Ἐργάνη s. Ἄρτεμις. Ἀθηνᾶ.
Ἐργάτις III, 409.
Ἐργῖνος I, 499. III, 38. 411.
Ericastaude II, 21.
Erichthonios I, 148. III, 38. 514 (zwei Genealogien) IV, 421 ff.
künstl. III, 512. 524.
Attische Volkseintheilung III, 326. cf. 324.
Sohn des Hephaestos und der Atthis III, 388 f. 396.
Erderzeugniss und Ackermann III, 510 ff.
mit Erechtheus identisch IV, 346.
Hermes III, 38. 501.
kabirisch III, 154.
stiftet die Panathenäen III, 512.
Thallophorie III, 511.
Erfinder des Wagens III, 411.
Erikapaeus orphisch IV, 80.
Erinnyen III, 154. 514.
nach Hesiod III, 59. *)
Erinnys s. Demeter.
Ἠρίον III, 765.
Eris I, 400. III, 202. 666.
in Ares Gefolge III, 279.
ihre Kinder nach Hesiod III, 56.
Ἐριούνιος III, 38. 288. 501.
Ἔριφος s. Διόνυσος.
Erkenntnisslehre indisch I, 538 ff.
Erkle III, 813.
Erme sardinisches Fest II, 481.
Ermenrich der Kaiser II, 649.
Erndtefeste in Italien III, 543.
Ἔρος III, 211 f. Zeus 720.
Ἔρως III, 284.
mit symbolischen Attributen IV, 578 f.
in Adonischen Scenen IV, 780 f.
Ἔρως und Anteros IV, 226.
der Artemis Sohn II, 521. IV, 231.
als Ephebos IV, 223 f.
εὐπάλαμος IV, 164.
der Feuergeborne, IV, 169.
mit Flügeln IV, 218.
der gute Genius IV, 169.
steht den Heilquellen vor IV, 127.
nach Hesiod III, 55 f.
der himmlische des Plotin IV, 170.
kabirisch III, 154.
der Iris und des Zephyrus Sohn IV, 169.
der König IV, 163.
künstlerisch III, 519. 844. IV, 171.
mit Himeros und Pothos IV, 224.
mit der Leier IV, 165.
Sohn der Magna Dea II, 519.
Ministrant in den Mysterien IV, 126 f.
und der Musen Mysterien IV, 177.
orphisch IV, 80.
φιλόσοφος IV, 164. 170.
Sohn des Poros und der Penia IV, 170.
Priapus IV, 164.
Rom III, 712.
von Thespiä IV, 162. Phallusherme 163.
οὐράνιος IV, 226.
Sohn der Urnacht II, 522.
der Vermittler IV, 165.
der Weltbefestiger III, 161.
Erotien der Lebadeer IV, 163.
der Thespier ibid.
Ἐρωτική platonisch I, 529.
Ἐῤῥος III, 211.
Ἔρση s. Ἕρση.
Ἐρυσίβη s. Demeter.
Ἐρυσίχθων (auch Ἐρι—) III, 388. 475. 510. IV, 274 ff. im Satyrdrama 275. Αἴθων IV, 275 f.
Erythia II, 631. 634. 640. 649.
Erythrae Heraclescult II, 622 f.
Erz Becken zu Trauer und Busse angeschlagen II, 308.
im Göttercult IV, 356 ff.
in den Ceresmysterien 369.
Erziehung personificirt IV, 451.
Ἐσχάραι der Heroen III, 763 ff. 766.
Eschem I, 204.

*) Vergl. Thudichum zu Sophocl. O. Col. S. 279 ff. wo vom Hain der Eumeniden bei Kolonos die Rede ist.

Esel dem Apollo geopfert II, 71.
des Bileam IV, 50.
Dionysisches Thier IV, 10. 50 f. 122.
Kopf an Lampen III, 528. IV, 50 f.
schützt die Gärten III, 639.
redender IV, 50 f.
in der Silenusfabel III, 639 f. IV, 50.
Typhons Symbol II, 71 f.
im Vestacult III, 302. IV, 50 f.
benagt die Weinstöcke IV, 146.
wilder, Symbol der reinen Thierwelt I, 219.
Esmun II, 560. III, 18. 44. IV, 60.
der Achte IV, 64.
Asklepios II, 348. 453 f. III, 400.
Paeon II, 453.
Sonnenincarnation II, 453. 558.
Esne Tempelbau II, 169.
Esoterische, exoterische Lehre Ursprung IV, 620.
Ἐσσαῖοι die jüdischen IV, 359 ff.
Sonnenverehrer? I, 258. IV, 360 f.
Ἐσσήν s. Zeus.
Ἐσσῆνες IV, 347. 353. 355. 359.
Ἐσσηνοί i. q. Ἐσσαῖοι IV, 347.
Ἐτεοβουτάδαι I, 148. III, 388. IV, 345. 644.
Etesische Winde I, 33.
Ethik indische I, 515.
Ethis III, 666.
Ἠθονόη s. Ἀθηνᾶ.
Etrusker III, 535 ff. Charakter III, 660 ff.
Augurien III, 642.
Blitztheorie III, 650 ff.
Bundesversammlung III, 535. 663.
Cult III, 545 ff. 549 f. Quellen 532.
Dämonologie III, 555 ff.
Denkmäler, deren Nacktheit IV, 606.
Divination III, 643.
Disciplin I, 121. III, 546. 800. 811. IV, 649. Römische Jünglinge darin unterwiesen III, 546. 800.
Gottheiten III, 553, 663 ff.
Griechische Gottheiten III, 667. vgl. IV, 139. 141.
Jahreszählung III, 642.
Janus III, 585 ff.
Junocult III, 256 f. 553.
Kosmogonie III, 550.
Literatur Bedeutung III, 545 ff. durch Lydier cultivirt? III, 536. 541.
Etrusker Mantus deus III, 624 ff. 842 f.
Priesterschaft III, 547.
Psychologie und Pneumatologie III, 559.
Schulen III, 548.
Staat, Politik, Handel, politische Schicksale III, 599. 668.
Tages s. daselbst.
Todtenkisten III, 574.
Vasen mit bacchischen Vorstellungen IV, 139. 141.
Weltalter III, 549.
Euamerion III, 46. 48 f.
Εὐανθής s. Dionysos.
Euboea III, 237. 239.
Dionysoscult IV, 181.
Εὐβουλεύς III, 25. 85 f. IV, 98.
der Attische Tritopator IV, 289.
Schweinopfer IV, 289.
Eudemos Kosmologie IV, 82.
Eudoxos über Aegyptische Religion II, 272.
Εὐείμων s. Hera.
Euemeros und sein System I, 113 ff. II, 54. 258. III, 143. IV, 667.
Eugubium, Eugubinische Tafeln III, 671.
Εὔϊος s. Διόνυσος.
Eule Attribut des Ares III, 521.
der Athene III, 338 f. IV, 290.
auf Athenischen Münzen III, 395 f.
in den Augurien III, 649.
und Widderkopf III, 338 f.
Εὔλινος s. Εἰλείθυια.
Εὔμηλος I, 100. II, 620.
Eumeniden I, 150.
Eumolpos, Eumolpiden IV, 339 ff. 344 f. 352. 430. 643.
Εὐνομία Tochter des Zeus III, 97.
Eunuchen als Priester II, 370 f.
zu Ephesus II, 574 f.
Euonyme-Gea III, 514.
Εὐπάλαμος s. Ἔρως.
Εὐπατρίδαι in Athen III, 646.
priesterliche Vorrechte IV, 643.
Eupheme IV, 64 f.
Euphemos III, 740 f.
Εὔπλοια III, 271.
Euripides Drama Busiris II, 97.
Europa I, 471. IV, 8.
Demeter IV, 422. 424.
Europus II, 196.
Eurybates (—os) III, 740 f.

Eurybia vermählt mit Krios III, 61.
Eurygyges IV, 265.
Eurymedon IV, 247.
buhlt mit Here III, 234.
Perseus I, 62.
Eurynome II, 583. 598.
Mutter der Venus III, 282.
Eurystheus II, 648.
Εὐρυτίων II, 650. III, 60.
Εὔρυτος III, 41.
Εὐτέρπη IV, 75. 223.
Εὐθημοσύνη IV, 153
Εὐθηνία IV, 469 ff. 473.
Euthymos der Lokrier III, 737 ff. 744 f.
Evander III, 534. 604 f. 608 f. 688.
Evas s. Memnon.
Evesrutren I, 320.
Evius IV, 17.
Evocationes IV, 641.
Ἐξανθρωπίζειν I, 106.
Ἐξηγεῖσθαι, Ἐξηγηταί IV, 489.
Exempel IV, 550.
Ἐξορχεῖσθαι IV, 388.
Extispicium III, 644.
Tagetische Lehre III, 811.

F.

FA auf Münzen bei Juppitersköpfen III, 136.
Fabier von Herakles abstammend II, 640.
Fabula IV, 522 f.
Fackel Attribut der Ilithyia II, 541.
umgekehrte an Minervenbildern III, 414.
Fackellauf zu Pferde III, 436.
zum Altar des Prometheus IV 165.
zu Ehren des Pan IV, 69.
Falke in Aegypten heilig II, 200. 208.
des Himmels bed. das Feuer I, 520.
Falkenkopf des Hermes II, 293. 295.
Falkenköpfige Schlange 245.
Fama IV, 523.
Familiares s. Lares.
Farbe an antiken Götterbildern IV, 594 f.
kirchliche Bedeutung IV, 597.
Wahl und Symbolik IV, 450. 593 ff.
Fässer um Jahre zu zählen II, 630.
Fasten im Mithrascult I, 256.
Fastnachtsfreuden Ursprung IV, 759. 762.
Fata die Parcen III, 606.
Fatua III, 628. (Fatuella) 686.
Fatum IV, 523.
in der ägyptischen Religionslehre II, 118.
Symbole III, 101.
Faula II, 640.
Fauna III, 628. 686. IV, 523.
Faunalia III, 627. IV, 759.
Faune III, 628. IV, 49.
Faunus III, 543. 677. 687. IV, 49. 523.
vermählt mit Marica III, 604.
des Picus Sohn IV, 366.
Februa III, 543. 626. IV, 758 f.
Februarius Reinigungsmonat III, 224. 626. 631.
Feste IV, 758 f.
Febris Tempel III, 627 f.
Februlis (Februtis) III, 221. 224.
Februus (Februs) III, 624 ff. 673.
Feigen in den Bacchischen Mysterien IV, 93.
Opfer der Minerva IV, 299.
als strenae III, 619 f.
Feralia III, 627.
Ferdusi I, 192.
Ferentina III, 663. 681.
Feretrius s. Juppiter.
Feridun I, 292. der dreifache I, 338.
Feronia III, 154. 674. 682.
Feruers I, 201. 203. 321. 326.
Feste allgemeine Betrachtung IV, 767.
älteste, Bedeutung IV, 599.
griechische III, 473. IV, 637 f.
römische 638.
heidnische charakterisirt IV, 755 ff. 769. 771.
Literatur IV, 673 f.
Befreiungsfeste IV, 764.
Aller Engel IV, 739. Aller Heiligen 739. Aller Seelen, persisch I, 214. römisch III, 572. christlich IV, 739. 759. 764.
Feuer in Heraklit's Lehre II, 598.
Cult indisch I, 366. Hymnus auf dasselbe 518 ff. Symbol des Shiwa 394.
Cult in Kappadocien I, 340.
„ persisch I, 211. 230. 310.
„ der Vesta III, 293. 296. 300.
Feuerkraft verschieden wirksam IV, 122 f.
Feuerläuterung IV, 315.

Feuerläuterung in den Bacchischen Mysterien IV, 92. 156.
Feuerorakel in Kreta III, 826.
Feuerproben am Tempel der Feronia III, 674.
Feuersäule, die vor den Israeliten herzog I, 274.
Feuerwind zerstört die Welt I, 411.
Fichte Sinnbild der Flucht und Zerstörung IV, 586.
Marsil. Ficinus Theologia Platonica IV, 695.
Fictiles dii Etruscorum I, 63.
Ficus indica I, 571. religiosa I, 356. 444 ff. 448. 571.
Filz in den Helmen III, 361.
Finsterniss ägyptische Gottheit II, 238.
Fisch. Verbot in Syrien, sie zu essen II, 395. 397. 400.
von den Griechen nicht geopfert II, 398.
Symbol des Hasses II, 398.
Propheten II, 408.
Verehrung in Syrien II, 397. 399.
Symbol des Stillschweigens II, 398.
als Vishnu I, 409. 411.
Flaminica mit dem inarculum IV, 581.
Flammenrad Attribut Vishnu's und Krischna's I, 541.
Flammeum IV, 596.
Fleischgenuss in Indien I, 381.
Flötenspiel Ursprung I, 482. von Hyagnis erfunden IV, 32 f.
von der Minerva erfunden III, 311.
von Osiris erfunden II, 172.
dient zur Tempelmusik II, 439.
Flora III, 843. bed. Rom. III, 712 f. 715.
Floralien IV, 762.
Flüche und Verwünschungen bei einem Opfer des Hercules IV, 417.
Flügel Bedeutung IV, 127.
Attribut der Musen II, 668.
Fluonia s. Juno.
Fluss bed. Jahr II, 534.
Flussgötter von *weissem* Marmor IV, 595.
Focus publicus od. urbis III, 297.
Fonteja gens III, 613.
Fontinalia (Fontan.) III, 612.
Fontus III, 588. 610 f.
Forda Opfer IV, 293.
Fordicalia (—cidia) IV, 289.
Fortuna zu Antium III, 688. 840.
equestris III, 154.
mit einem Genius künstl. III, 839 f.
der Italiker III, 664. IV, 303.
die kabirische III, 688.
Attribut die Kugel IV, 302.
Penate III, 578.
Persephone IV, 301 ff.
primigenia II, 461 f. III, 154. zu Athen IV, 301 f. zu Präneste III, 840.
nährt Juppiter III, 78.
Attribut Stierkopf IV, 302.
Fratres (Arvales) epulantes III, 698.
Frauen in den Kentaurenkämpfen IV, 207.
Achtung bei den Sabinern, Etruskern III, 672. Latinern 679.
in Mysterien eingeweiht IV, 140.
Philosophie I, 498. 500.
preisgegeben II, 350 f. 353. 449. 470.
Freiheitsgöttin der Sabiner III, 674.
der Frommen Aufenthalt I, 12 f.
Frugifer s. Juppiter.
Fuhrmann als Sternbild IV, 60. 278.
Fulgur s. Juppiter.
Fulgurales libri III, 650. IV, 650.
Fulgurator s. Juppiter.
Fulgurita loca III, 655.
Fulguritores (—itae) 654.
Fulmina atterranea, attestata III, 653. auctoritatis 657. auxiliaria, bruta 654. clara 653. condere 655. consiliaria 657. deprecanea 653. fallacia 653. familiaria 655. fumida 653. hospitalia 654. inferna ibid. monitoria 653. obruta 653 f. peremptalia 653. pestifera 653. postulatoria ib. privata 654. procurare 655. publica 654. regalia 654. sicca 652. status 657. ventanea 653.
Fulminator s. Juppiter.
Fünfeck Attribut Krischnas I, 422.
Furien I, 150 f.
Fuscina III, 263.
Fussstapfen der Gottheit IV, 246.
Fusswaschung Christi IV, 735.

G.

Gabal I, 259.
Gades Heraklescult II, 451.

Gaengadevi I, 401.
Gah I, 313.
Gâhanbar I, 321.
Γαῖα Ἀθηνᾶ I, 51.
Διώνη III, 154.
nach Hesiod III, 55.
Kybele II, 382.
die Olympische I, 47. 50. *)
πρωτόμαντις zu Delphi IV, 655.
Söhne nach Hesiod III, 58.
mit Uranus vermählt II, 347 f.
Gaia Caecilia die Weberin II, 521.
Γαιήοχος s. Poseidon.
Gaius, Gaia III, 711. IV, 435 f. **)
Galates II, 640.
Γαλάξια Fest in Athen II, 560.
Γαλάξιος II, 560.
Galeata Minerva III, 361.
Galinthias II, 570. 644.
Galle bei Opfern IV, 354.
der Here *nicht* geopfert III, 254.
Galli II, 369. 371. in Bambyce 389.
Galliamben, orgiastische Festhymnen II, 370.
Γαμήλια IV, 151.
Γαμήλιος s. Ἥρα. Ζεύς.
Ganêsa I, 393 f. 452. Attr. der Elephantenkopf I, 393. II, 445.
Ganga I, 355. 453. 574.
auf dem heiligen Strome wandelnd I, 401.
Luna I, 574.
Ganges I, 355 f.
sein Wasser reinigt von Sünden I, 440.
Gans bei einem Bild des Februarius mensis III, 626.
Attribut des Bacchus-Priapus IV, 425.
der Ceres IV, 425.
der Herkyna III, 502. IV, 423 ff.
Ganymedes Entführung IV, 444.
und Ganymeda Aegina III, 518. 822.
Garbparbavi I, 429.
Garhapatya I, 487.
Garmanen I, 484. 488.
Gärten des Adonis s. das.
Garudha I, 222.
Gastfreundschaft griechische III, 122 ff.
Γαστερόχειρες I, 61.
Gautameh I, 387. 561. Buddhar 494.
Gazelle bedeutsam in Aegypten II, 103 ff.
dem Typhon heilig II, 99.
Γῆ I, 28. κουροτρόφος III, 154. μεγάλη θεός III, 154. μήτηρ III, 516.
Gebet I, 168. Verhältniss zum Cultus IV, 623 f. leidendes, schweigendes IV, 632. Richtung nach Osten 634. persisch I, 208 f.
Gebirge nach Hesiod III, 58.
in der phönicischen Kosmogonie II, 346.
Gebirim III, 162.
Γηγενεῖς I, 10.
Geier Dolmetscher des Himmels I, 222.
heilig II, 209.
als Hieroglyphe III, 338.
kalendarisch II, 629.
Zeus III, 821.
Geister in antikem und modernem Sinne, den Dingen inwohnend II, 131.
böse durch neue Religion verdrängt I, 387.
Inseln III, 12.
Geistesbewegung I, 43.
Gela die Sonnenstadt IV, 294.
Gelanor I, 284.
Gelb Lieblingsfarbe der Athenerinnen IV, 596.
Gemmen von mysteriöser Symbolik IV, 139.
Genesion III, 495.
Γενέσιος, γενέθλιος s. Poseidon. Zeus.
Γένεσις pythagoreisch IV, 402.
Γενῆται III, 115.
Γενητιὰς Ἀθηνᾶ III, 115. 320.
Γενέθλιοι θεοί III, 116.
Genialis lectus III, 226.
Genien I, 91.
Cult in Karthago II, 456.
Cult in Rom III, 760.
Cult in Etrurien III, 555 f. 575.
mit Flügeln IV, 127 f.
im Geheimdienst IV, 125 ff.
künstlerisch III, 747. 842.
Mystagogen des Lebens IV, 154 f.

*) Vergl. Panofka Berlin. Terracotten I, S. 12 ff. zu Taf. I, 2. 3.

**) Vergl. Creuzer's Recens. von Böttiger's Kunstmythologie I, in den Heidelb. Jahrbb. 1827. S. 539 f.

Genien Schwur bei denselben III, 759.
Genii filius s. Tages.
Genio indulgere III, 758.
Genitales dii III, 117.
Genitrix s. Venus.
Genius III, 746. 757 f.
 Ἀμφιδρόμιος IV, 449.
 Androgynischer II, 431 f.
 der Ephebie IV, 450 f.
 der Geburt IV, 449.
 guter und böser III, 758.
 Jovialis III, 154. Penate 578.
 loci III, 735. 847.
 des Menschen III, 794 f.
 der Römer III, 498. 714. 846.
 des Sokrates III, 838.
 Zeus III, 844.
Geographia sacra I, 296 ff.
Geon Name des Nil II, 30.
St. Georg der Ritter I, 342 f.
St. Georgenarm I, 343.
Γέωρος s. Poseidon.
Γεφυραῖοι III, 480.
Gephyrea s. Demeter.
Γεφυρισμός IV, 396.
Γεραῖραι od. *Γεραραί* IV, 91. 644.
Γέρανδρον III, 181.
Gergis, Sibylle von da II, 220.
Germina IV, 436.
Gerste, Culturweg IV, 287 f.
 Gerstenkorn bed. Fruchtbarkeit IV, 576.
Γηρυονεύς I, 35.
 von Hercules getödtet III, 60.
 nach Hesiod III, 60.
 Geryons Rinder II, 82. 649. 710.
Geschick, nach Hesiod III, 56.
Geschlechtsverhältnisse Umtausch II, 275.
Gesetze des Zeus I, 36 ff.
Gesetzestafeln der Kreter I, 37.
Gesetzeswächter (Talos, Dike etc.) I, 38 ff.
Gespenster in Wälder etc. gebannt III, 740.
Gestirne eine *ἀναθυμίασις* III, 423.
Giganten Urvolk I, 11. in gutem und schlimmem Sinne 38.
 nach Hesiod III, 59.
Gigantomachie III, 62.
 auf dem *πέπλος* der Athene III, 474.
Γιγαντοφονίς s. Athene.
Gigon III, 17. 21.
 Dionysos IV, 56.
 Hermes III, 22 f.
Gingras II, 172. 190. 422. 433. 488.
Gitagovinda IV, 178.
Glaubensformen IV, 615 ff.
Γλαῦκες III, 395.
Γλαυκώπιον III, 373.
Γλαυκῶπις III, 370 ff. 380. 509.
Glaukos Sohn der Pesiphae und des Minos IV, 264.
 der Fisch Bild der Seele IV, 133.
Glockengeläute IV, 357. *)
Γνωρίσματα τῶν πόλεων IV, 582.
Gnosticismus mit Lao-tse's Lehrsätzen verwandt I, 503.
Γνῶθι σαυτόν in Delphi II, 109. 292.
Γόης IV, 643.
Gold in Indien I, 359.
 Symbol des Ammon und des Hermes II, 282.
Goldnes Zeitalter II, 635.
Golgoi III, 282.
Γόνατα θεῶν IV, 452 f.
Γόργειον i. q. *γοργόνειον*.
Γοργὼ Ἀθηνᾶ III, 371.
Gorgonen **) III, 381. IV, 365.
 nach Hesiod III, 60.
 brüllende I, 285. 288.
 von Perseus bekämpft II, 675.

*) *Glocken* waren bei den Alten selten, die eigentlichen in Campanien, daher die grösseren *campanae*, die kleineren *nolae* genannt. Excerptum cod. Vatic. ap. Arevalum ad Calc. Isidori Vol. IV, p. 524.

**) Vergl. jetzt *v. Stackelberg* der Apollotempel zu Bassae p. 134 f. Hesperiden, Gorgonen und Geryon vom Prof. Dr. *Klausen* in der Darmst. Allg. Schulzeitung 1833. April Nr. 43—47. Voelcker: Kyrene als Sitz der Gorgonen ebendas. 1832. Nr. 131. Fr. Osann (ebendas. 1841. Nr. 117. S. 971—973.) corrigirt in Hannonis Peripl. §. 18. *Γορίλλας* in *Γοργάδας*, mit Berufung auf Hesych. in *Γοργάδων*, Herodot. IV, 191. und Pausan. II, 21. 7. und erklärt die Nachricht so, dass die Dolmetscher der Karthager *wilde Frauen* an den Gestaden Afrikas, welches man als das Land der *Gorgonen* kannte, durch den Ausdruck *Gorgaden* bezeichnet hätten.

Gorgonenkämpfe auf Griechische Culturgeschichte zu beziehen IV, 204.
Γοργόνειον, γοργόνιον I, 288. III, 378 f.
der Athene III, 472.
der finsterblickende Mond 380.
Γοργοφόνος I, 283.
Goschorun I, 244.
Gott, Aegyptischer Name dafür II, 254.
materielle Causalität der Welt I, 533.
Gottes Wesen und Dasein, indisch I, 531.
Gottähnlichkeit der ersten Menschen I, 6 f.
Götter, die ältesten androgynisch vorgestellt I, 24.
bildlose bei den Römern I, 63.
Ehen und Zeugungen I, 72 f.
der Griechen, Stammväter ihrer Helden? I, 67.*
Homers III, 70 f.
namenlose der Pelasger IV, 480 f.
reelle, symbolische I, 66.
Tod und Gräber III, 327.
vielgestaltete I, 55.
webend und spinnend IV, 132.
s. auch dii und θεοί.
Götterbilder älteste I, 63. IV, 490.
ihr Alter an Attributen kenntlich IV, 607 f.
plastische Darstellung IV, 604 ff.
Unterschied im geheimen und öffentlichen Cult IV, 610 f.
gefesselt II, 615 f. IV, 641.
geflügelt IV, 126 f.
θείας μετουσίας ἀνάπλεα IV, 641.
thierköpfige II, 222.
Göttermutter, ihr Fest Galaxia in Athen II, 560 f.
Götternamen, Ursprung der griechischen I, 20 f.
Govinda I, 423.
Grabesstätten sprachlich unterschieden III, 765. griechische I, 146.
Gradivus s. Mars.
Graeca sacra IV, 290.
Graecia mendax I, 462.
Γραῖα κυκνόμορφος III, 203 f.
Γραῖαι III, 60. IV, 243.
Γραικοί IV, 280.
Γράμματα Ἐφέσια II, 597.
Granatapfel Bedeutung I, 147.
Ursprung von Dionysos IV, 196.
Granatapfel Sinnbild der Fruchtbarkeit II, 375.
Attribut der Hera III, 251.
der Proserpina IV, 114.
auf Münzen von Side IV, 583.
Gras der Vesta gestreut III, 297.
Grazien s. Chariten.
Greif I, 219. II, 166. 223. III, 339.
Attribut der Artemis II, 580.
im Bacchuscult IV, 34.
Goldwächter in Indien I, 359.
im Mithrascult I, 255. 330.
Griechen, Thun und Treiben nach Homer III, 730.
bleiben Kinder IV, 663.
Griechenland (*s. auch Hellas*) von Aegypten colonisirt III, 5 ff.
priesterlich III, 64.
Griechische Apotheose II, 53.
Culte Ursprung III, 5 ff. Rückblick IV, 405.
Ansicht Eméric David's I, 17 f.
älteste, Elementendienst I, 65 ff.
Elemente in Demeter, Persephone, Dionysos verschmolzen I, 149.
vergl. mit chinesischem I, 500 ff.
mit dem Christenthum IV, 408 ff.
mit indischem I, 385.
mit italischem III, 702.
mit phrygischem II, 373.
mit römischem I, 120.
hieratische Bildnerei IV, 406.
hieratische Dichtkunst III, 66 f. IV, 407.
Grabesstätten I, 146.
Tragödie Ursprung II, 60.
Volksglauben II, 53.
Grille auf metapontischen Münzen II, 602 f.
Γρῖφος IV, 546 f.
Grotte Weltsymbol I, 246. 330. IV, 492 f.
Grundules s. Lares.
Grüner Donnerstag IV, 734 f.
Grynion II, 567.
Gustasp I, 188. 292. II, 641.
Güte indisch I, 400.
Γύγης II, 81. 624. 634. III, 58 f.
Γυμνῆται Gymnosophisten I, 483 f. 485 f.

H.

Habicht indisch I, 413.
in den Mithrasmysterien I, 255.

Habicht persisch I, 221 f.
Bild des Ormuzd III, 756.
Habichtsnase I, 221.
Hadadrimmon Adonis II, 418.
Hadburg III, 607.
Hader nach Hesiod III, 56.
ᾍιδης *) I, 159. II, 147. 154. IV, 284.
Ἀγησίλαος, Ἀγήσανδρος III, 146.
Ἀξιόκερσος III, 29.
Διόνυσος s. das.
Eingang zu Hermione IV, 240.
Tempel zu Nyssa IV, 251.
raubt die Persephone IV, 444 f.
befreit die Seelen IV, 134.
Ἅδρανος, Ἁδρεύς (Ἀδρ.) III, 822.
Haemus I, 354.
Haftorang II, 412.
Hahn Attribut des Hermes III, 617.
Attr. des Herolds etc. III, 416.
auf kretischen Münzen III, 827.
Attr. der Minerva III, 409.
Attr. des Nergal II, 415.
persisch I, 222. III, 828.
der Sonne heilig III, 617.
Symbol der Streitlust IV, 450.
dient in Syrien zum Wahrsagen III, 415.
Hajagriva stiehlt die Vedas I, 411.
ἍΑλαδε μύσται IV, 395. 438.
Ἄλεια II, 599.
Ἁλίων (Ἁλείων) ἀγῶνες III, 428. 441.
Halo III, 449.
Ἁλῶα IV, 184. 374.
Ἅλως III, 449.
Ἁλώτια III, 441, 443.
Hamespethmedem I, 323.
Hanuman I, 572.
Hanumat II, 625.
Harmodius und Aristogiton III, 753.
Harmonia III, 29.
Mutter der Amazonen II, 675.
vermählt mit Kadmos IV, 8.
Tochter des Mars und der Venus III, 21.
pythagoreisch IV, 401.
Harpokrates II, 24. 35. 49. 556. 610.
Harpokrates künstlerisch 61 f. 153. 317. 320.
mit dem Lotus 229.
Harpyien nach Hesiod III, 60.
Haruspicina etrurisch III, 644.
Haruspicini libri III, 645. 650.
Haruspicium Tagetische Lehre III, 811.
Hase Bild der Superfötation IV, 162.
der Sinnen-Welt und -Lust 147 f.
auf Sarkophagen 446 f.
Haura III, 183.
Hâvani I, 319.
Hazaruan I, 313.
Hebe II, 550. **)
Hebon IV, 18. 112. 273.
Hebräer identisch mit den Phöniciern II, 339.
Hebräische Sprache mit der Phönicischen verwandt II, 338 f.
Ἕδη der Olympischen Götter III, 763.
Heerd Opfersitz der Laren III, 565.
der Vesta III, 293.
Hegeleos lehrt die Dorier den Gebrauch der Trompete III, 437.
Hegemone s. Artemis.
Ἡγεμόνιος s. Hermes.
Heidnische Feste, Charakter IV, 755 ff. 769. 771.
und christliche Mythologie und Allegorie vermengt IV, 454.
Εἰλητία s. Ἀθηνᾶ.
Heiligenbilder redende IV, 641.
Heiligendienst im Buddhismus I, 565.
Heilkräuter III, 50.
Heilkunde in Etrurien III, 644.
Heilschlange I, 423. III, 50.
Εἱμαρμένη orphisch IV, 84.
Ἑκαέργη II, 519.
Hekataeos von Milet IV, 666.
über Philosophie der Aegypter IV, 671.
Hekate I, 169. II, 525 f. 549. III, 154. IV, 322.
des Aristaeos Tochter III, 157.
Artemis II, 525 f. 569.

*) Hades Pluto und Persephone Proserpina, ihre Abbildungen in einem Grabe zu Volci, copirt und erläutert von E. Braun und von Campanari Annali dell' Inst. arch. Tom. X. p. 249—252. vergl. Monumenti Tav. 53. 54.

**) Vergl. Berlin. Terracotten von Panofka I, S. 31 ff. zu Taf. IX. vergl. ebendas. „Dia Hebe" S. 50 ff. zu Taf. XIII.

Hekate Ceres I, 168 f. III, 611.
die Fackelträgerin I, 336.
Attr. Hunde II, 526.
künstlerisch IV, 469.
zu *Λάγινοι* IV, 249.
Höhle im Monde IV, 322.
des Perses Tochter I, 339. IV, 234 f.
pythagoreisch IV, 403.
in Samothrace II, 527.
triceps II, 527. 381.
τριοδῖτις II, 529.
Ἑκατικὸς (—νὸς) στρόφος I, 169.
Ἑκατόμβη IV, 636.
Ἑκατόγχειρες III, 58.
Ἕκατος s. *Ἀπόλλων.*
Hektor vergöttert III, 147.
Ἑλέγηρυς s. Demeter.
Helena II, 244. III, 26.
ihr Ei II, 244. 399.
vergöttert III, 754.
von den Dioskuren geraubt IV, 279.
Helenos gründet Buthrotos IV, 280.
Ἡλιακὴ ποίησις II, 135.
Ἑλίκη durch Erdbeben zerstört IV, 427.
der grosse Bär IV, 718.
Amme des Zeus IV, 719.
Ἑλικίαι κεραυνοί III, 653.
Helikon Musensitz IV, 76.
Ἑλικώνιος s. Poseidon.
Ἡλιόβλητος II, 682.
Heliodotos II, 265.
Heliopolis Gelehrsamkeit der Priester II, 166.
Ziel des Phönixvogels II, 166.
Helios II, 556. *s. auch Sonne.*
Apollo s. daselbst.
von Apollo verschieden II, 565.
Attribute IV, 603.
δικαιοσύνης IV, 741.
der goldne IV, 595.
kabirisch III, 154.
in den Mithrasmysterien I, 254.
orphisch II, 562.
vermählt mit Perse (Perseis) I, 339. IV, 233 f.
Sohn des Perseus IV, 256.
und Selene künstl. II, 696.
Ἕλλα Name des Orakels zu Dodona III, 81.
Hellanikos von Lesbos *Αἰγυπτιακά* IV, 670 f.
Hellanikos von Lesbos *Καρνεονῖκαι* IV, 674.
Ἑλλανοδίκαι III, 132.
Hellas das älteste III, 178.
Helle des Athamas Tochter IV, 280.
Hellenen vertreiben die Pelasger III, 64.
Ἑλλοί alte Sonnen- und Mondsdiener III, 80. IV, 280.
Ἑλλοφόνος Ἄρτεμις II, 581.
Hellopia III, 176 f. 179. IV, 280.
Ἑλλωτία Lichtgöttin III, 435 f.
Ἑλλώτια Fest III, 436. IV, 457.
Ἑλλωτίς s. *Ἀθηνᾶ.*
Helm Attribut der Athene III, 514.
Ἑλξίνη III, 405.
Hemakûta I, 477.
Hemera raubt den Kephalos III, 395.
Ἡμέρα τῶν φώτων IV, 727.
Ἡνίοχος astronomisch III, 411.
Ἕνη καὶ νέα III, 683.
Henne den Laren geopfert III, 565.
Heomo II, 635.
Hephaesteen Fackellauf IV, 151.
Lampenfest 457.
Ἡφαιστιὰς φυλή III, 113. 324.
Hephaestobule II, 247. III, 399 f. 402.
Ἥφαιστοι die Kabiren III, 30.
Ἡφαίστου παῖδες III, 326.
Ἥφαιστος ägyptisch hieroglyphisch III, 338.
Regent Aegyptens II, 48. 241. 248. s. Phthah.
vermählt mit Aphrodite III, 23.
Vater des Apollo III, 320.
zu Athen verehrt IV, 343.
verfolgt die Athene III, 319 f.
vermählt mit ihr zeugt den Apollo III, 325 f.
am Aetna verehrt III, 816.
vermählt mit Atthis III, 388.
Axiuri IV, 141.
gibt der Ceres die Sichel IV, 237.
vermählt mit Charis III, 23.
Daedalos III, 235. 410.
Demiurg IV, 120.
Vater des Dionysos IV, 22.
reitet auf einem Esel in die Gigantenschlacht IV, 50.
die Feuerkraft II, 247.
aus dem Himmel geworfen III, 235. IV, 121 ff.
der hinkende III, 21.

Hephästos, Hunde in dessen Tempel am Aetna III, 823. 827.
der erste Kabire III, 154. 163. 199.
Vater der Kabiren II, 248. III, 20 f.
der kretensische III, 825.
künstlerisch III, 524.
Attribut der Löwe II, 246.
μαντῷος III, 826 cf. 816.
Vater oder Grossvater der palicischen Götter III, 816 cf. II, 630.
der Patäke II, 497.
Vater des Rhadamanthos III, 825.
Kampf mit Xanthos IV, 121.
Sohn des Zeus und der Hera III, 234.
Ἥρα Ableitung des Namens III, 211 ff. III, 211 ff. 253. 483 f.
dreifache I, 46 f.
Literatur III, 211.
Aegyptischen Ursprungs? II, 48. III, 214 f.
αἰγοφάγος III, 237.
ἀκραία III, 239.
ἀλέξανδρος III, 248.
Ammonia II, 507. III, 154.
ἀνθεία (ἀνθηφόρος) III, 247.
schützt die Augenbraunen III, 230.
Ἀφροδίτη III, 227. cf. 229 f. 236.
säugt den Ares III, 521.
die Argivische III, 216. 245 f.
Streit um Argos III, 250. in Lakonien 236.
die Arkadische III, 222.
die Assyrische II, 466. III, 231 f.
Astarte II, 448 f. III, 833.
Attribute III, 217. 219 f. 228. 230. 233 f. 250 f.
die Babylonische III, 219 f.
βασιλίς III, 154. 251.
bewaffnet III, 248.
Bhavani I, 411. III, 213 f. 232.
wilder Birnbaum ihr Attribut III, 250.
χήρα III, 222.
χρυσόθρονος III, 229.
Dea Syria II, 231. 390.
der Demeter feindlich III, 154.
Διαίνη III, 181.
Feindschaft mit Dionysos III, 254.
Dolichena II, 499.
die Ehestifterin III, 219 ff. 228. cf. 254 f. (ἡ κλῇδας γάμου φυλάττει 223.)
die Erde III, 213. 234. 464.
Ἥρα εὐείμων III, 251.
buhlt mit Eurymedon III, 234.
Freiheitspenderin III, 247.
γαμήλιος III, 118.
Ἥρας γάμος III, 236.
Granatapfel Attribut III, 251.
von Hephästos auf dem Stuhle gefesselt IV, 121 ff.
dem Herakles feindlich II, 644 ff.
des Himmels untere Hemisphäre III, 213 f. 337. 464.
ὑπερχειρία III, 227. 236.
Ἰμβρασία III, 216.
Io III, 230. 239. 242. 486.
macht die Ino und ihren Gemahl rasend IV, 13.
mit Ino verwandt III, 230.
Ἱπνοῦντις od. Ἱπνουσία III, 216.
badet im Kanathosquell III, 831.
in Karthago und dessen Pflanzstädten II, 448. 452. 505.
als Kuh III, 239.
Kukuk in ihrer Hand III, 251. cf. 248 f.
künstlerisch III, 206 f. 218 f. 519.
des Polyklet 250 f.
mit Kybele verwandt III, 233.
Κύπρα III, 256.
Λητώ III, 118. 213. 240 f.
Attribut weisse Lilie III, 230.
Lucina I, 411. II, 592. an den Matronalibus angerufen III, 697.
der Luftkreis III, 213 f.
Luna in einen Adler verwandelt III, 488.
Menschenopfer III, 214.
der Mond III, 213. 221.
μυχία III, 118. 240. 302.
Μύλιττα III, 231.
Neith II, 284 f.
νυχία III, 118. 240. 302.
νυμφευομένη III, 223.
Ὀλυμπιὰς βασίλεια III, 251.
Opfer III, 254.
Παρθενία, Παρθένος III, 222. 489. 518 f.
Pelasga (Pelasgis) III, 222. 486.
Penate III, 578.
Attribut der Pfau III, 228.
Φαρωνεία (Φερ.) III, 247.
Φερσεφόνη III, 247. cf. 245 f.
der Philosophen III, 305. pythagoreisch IV, 402.
φιλοστέφανος III, 247.

Ἥρα Φορωνεία i. q. Φερον.
die Platäische III, 243.
ihre Priesterin von Rindern gezogen III, 239.
Proserpina III, 231.
Προσυμναία (Πρόσυμνα) III, 215. 238. 247.
ψαλίς III, 252.
mit dem πιλεών III, 233 f.
Ῥέα III, 253.
Ῥειώνη III, 244 f. 252.
von Samos III, 215 f. dort geboren 227. 232. gefesselt 217 f.
Satis III, 214. 337.
eherner Schildkampf III, 490.
mit der σφενδόνη III, 234.
Syria II, 504.
τηβεννίς (?) III, 246.
τελχινία III, 487 f.
τελεία III, 118. 222. 234. 243. 248. 251. 255.
Θελξινία III, 487 ff.
die unterirdische III, 241.
die unverträgliche III, 243 f.
Urania III, 228.
Venus ihr Stern III, 229 f.
Weide Attribut III, 217. 219 f. 228.
von Zeus heimlich geliebt III, 234 f. 240. 242.
von Zeus geraubt III, 240 f. Seele des Zeus 230.
Ziegenopfer III, 237.
ζυγία III, 119. 223.
Ἡραῖον zu Samos III, 215 ff.
βαδίζειν 232.
Herakleen II, 604 f.
Herakleischer Kanal in Aegypten II, 85.
Herakleotische Nilmündung II, 85 f.
Herakleopolis II, 85.
Ἡρακλῆς Ableitung des Namens II, 85. 614. III, 485. 644. — I, 92 ff. II, 604 ff. — Quellen II, 605.
Kampf mit Acheloos II, 81.
beschläft die Adrastea IV, 568.
in Aegypten II, 78. 98. 605.
Ἀλεξίκακος, Ἄλεξις II, 654. III, 146.
Ἀλκαῖος, Ἀλκίδης I, 97. II, 645.
der Amphitryonide II, 604.
zu Amyklae III, 164.
Kampf mit Antaeus II, 78 ff. (Ἀντέων) 86.
Attribut der Apfel II, 602 f.
Ἡρακλῆς mit Apollo symbolisch verbunden II, 621.
ἀροτήρ IV, 416.
ἀστροχίτων I, 102. 647.
Lehrer der Astronomie I, 94. 105.
vermählt mit der Athene III, 467.
ἆθλοι I, 100. II, 162. 648. 655.
vermählt mit Auge III, 442.
Bâlarama II, 687 f.
schifft im Becher II, 631. 634. 642. 697.
Befreier der Knechte II, 618. 653 f.
Belus II, 687. der Belide 604.
bibax III, 17.
βουφάγος I, 98. IV, 416 f.
βουφόνος I, 98.
Buraicus II, 650.
βουθοίνης I, 98. IV, 416 f.
βουζύγης I, 98. II, 689. III, 397. IV, 416.
Camillus II, 620.
Stammvater der Celten II, 639.
in der Urgeschichte der Cultur IV, 416. Charops II, 651. IV, 36.
der Daktyle III, 14. 16. 154.
δημιουργός IV, 86.
Deusoniensis II, 639.
Διὸς ὀφθαλμός I, 104. II, 610.
Diotas II, 622.
Dorsanes II, 637.
Dreifussraub I, 100. II, 621. 693.
Ehegott II, 622.
in die Eleusinien eingeweiht IV, 320.
mit der Epilepsie behaftet II, 100.
ἐπιτραπέζιος I, 101. III, 17.
Cult zu Erythrae II. 622 f.
εὔμηλος I, 100. II, 620.
der Frühling II, 610.
Tempel zu Gades II, 541.
tödtet den Goryoneus III, 60.
treibt dessen Rinder weg 710.
Gesundheitsgeber II, 640. cf. 635. 637.
Gigon III, 17. 21.
Gotteskraft II, 610.
Kampf mit dem Hades I, 102. 651 f.
Handelsgott II, 614.
und Harpokrates II, 610.
vermählt mit Hebe I, 103.
nach Hellanikos IV, 83.
Liebschaft mit Hera III, 813.
nach Herodot I, 76. II, 44.
vergötterter Heros III, 751 754. 771.

Ἡρακλῆς erkämpft den Gürtel der Hippolyte II, 676.
der historische II, 607 f.
Weihetafel zu Hypata IV, 261.
Ἰδαῖος II, 622. 652.
in Indien I, 390. II, 637 f.
ingeniculus II, 612.
der italische s. Hercules.
der Kämpfer II, 644. (s. auch ἆθλοι.) gegen die tellurischen Mächte III, 242. gegen die orientalischen Gottheiten II, 435.
Kandaules II, 632.
Mysterien zu Kanobus II, 86.
Kentaurenkampf II, 650.
und die Kerkopen II, 625 ff. 631.
mit der Keule II, 620.
beginnt Königsreihen II, 643.
trägt die κωπώ I, 100.
stiftet in Sicilien den Cult der Kora IV, 285 f.
Krischna I, 476.
künstlerisch mit Atlas und den Hesperiden III, 208.
Kynosarges II, 650.
Sohn des Libanos und der Nisa II, 687.
erschlägt den Linos II, 646 f.
Attribut der Löwe II, 633 f.
in Lydien II, 623 ff. 632 ff.
Lytierses II, 637.
Maceris II, 653.
Mars I, 94.
Melampygos II, 625. 650.
Melkarth II, 451.
Μήλων II, 620.
beseitigt die Menschenopfer II, 654.
vermählt mit Μῆτις III, 814.
der gerechte Mörder III, 362.
Musagetes II, 647.
Mysterien II, 86. III, 771.
μυστικός II, 86.
Feuerreinigung und Tod auf dem Oeta II, 609. 615. 654. IV, 92.
der Olympier II, 654.
Stifter der Olympischen Spiele II, 606. III, 131.
und Omphale II, 623 ff.
Opfer II, 615.
Orakel II, 621.
der Orphische beschläft die Adrastea 568. als δημιουργός IV, 86. als Schlange mit verschiedenen Thierköpfen II, 246. 688. IV, 312.
Ἡρακλῆς von einer ὄρυξ od. ὄρτυξ erweckt II, 99.
Palaemon II, 81. 610. III, 131.
παραστάτης IV, 172.
huldigt der Pasiphaë IV, 259.
der Pataeke III, 17.
Perseus II, 609.
mit der Pflugschaar II, 688.
der phönicische II, 451. 612.
dem Phönix verbunden IV, 86.
in Phrygien II, 622 ff.
πλουτοδότης II, 614.
πολυφάγος I, 98.
der Prophet II, 89.
Raserei II, 652 f.
der Reigenführer III, 17.
der Reiniger I, 288.
Rinder in die Quelle der Persephone gestürzt IV, 310.
Sancus II, 490.
Sandacus II, 91. 490.
Sandes II, 624. 634.
Sandon II, 490.
am Scheideweg II, 647 f.
Sol invictus II, 652.
die Sonne II, 49. 607. 610. 627 f. 641 f. 655. 657.
kein brennender Sonnendämon II, 98. 697.
sucht die Sonnenrinder IV, 246.
Regierer des Sonnenjahrs II, 37.
σωτήρ I, 102. II, 619 f.
der sterbliche II, 651 f.
der Stierbändiger II, 696. auf Vasen IV, 415.
tödtet den Syleus II, 637.
der Thasische II, 619 f.
Theseus II, 619. Vorkämpfer des Theseus im Todtenlande IV, 285.
in den Thespischen Weihen IV, 164 f.
Wanderung durch den Thierkreis II, 611 f.
vom Typhon erschlagen II, 99.
der Tyrische II, 614. gefesselt 615.
Vergötterung I, 103. II, 610.
Verwünschungen bei einem gewissen Opfer IV, 417.
die Weltschlange II, 688.
in der Westwelt II, 639 ff.
vom Widder gerettet II, 91.
Eintheiler der Zeit II, 642.
Kampf mit Zeus II, 81.
Herakliden II, 658. in Lydien II, 632.

Herakliden: Bedeutung der Herakli-
denrevolution III, 65.
Heraklitus, Grundidee und Quelle
seiner Lehre II, 595 f. 599 ff.
πόλεμος ἁπάντων πατὴρ I, 199.
Seelenlehre II, 133.
opfert seine Werke der Artemis
II, 595.
Heraiscus über ägyptische Theolo-
gie II, 271. 274.
Herbed I, 187.
Herbstfeste II, 36. IV, 764.
Ἡρεσίδες III, 245. IV, 644.
Hercules Stammvater der Fabier II,
640.
immortalis II, 752.
in Italien III, 534. 542.
in Latium 688.
im Uebrigen s. Herakles.
Herilus III, 154. 674 f.
Ἑρκεῖοι θεοί III, 579.
Ἑρκεῖος s. Ζεύς.
Ἕρκος III, 118.
Ἕρκυνα (—ία) III, 118. 154. IV,
421 ff.
die Erdtiefe IV, 426.
Attr. Schlange III, 502. IV, 422.
Tochter des Trophonios III, 502.
Ἑρμαϊκὴ ποίησις II, 134.
Hermaphroditus II, 334. 375. 461.
III, 291.
Hermathene III, 291. 413.
Hermen Ursprung IV, 490.
in Athen II, 110.
Träger von Räthseln IV, 547.
Hermerakles III, 291.
Hermes II, 8. 18. 101 ff. 122 f. 272.
Ableitung des Namens II, 102.
König des Abendlandes IV, 365.
369.
Ἀγαθοδαίμων II, 108. 125.
ἀγοραῖος III, 290.
zwei Aegyptische II, 48. 293.
Ἀκακήσιος III, 289.
Anubis II, 101 ff. 110. 116. 122. 243.
Apollo und die Musen gemein-
schaftlich verehrt IV, 71 f.
Ἀργειφόντης II, 298 ff. III, 288.
Aetherische Götter des H. II, 125.
Attribute III, 289. 502 f.
überbringt das Bacchuskind IV,
12 f. hält dasselbe 219. 221.
Attribut der Becher II, 291. III, 289.
der belebende Bildungsgeist III, 504.
Hermes Bücher II, 111. 294 ff.
χρυσόῤῥαπις III, 289.
χθόνιος III, 38. 288. 809. IV, 73.
Tages III, 634. 809.
Deion III, 417. 422.
der Demeter Gefährte IV, 293.
Dionysos IV, 124.
δόλιος III, 286.
mit dem Doppelhaupt III, 504.
Dreiheit seiner Gaben II, 293.
Εἰκτών II, 288.
ἐμπολαῖος III, 290.
ἐναγώνιος III, 290. IV, 164.
ἐνόπιος III, 288.
ἐνταφιαστής I, 142. II, 112 cf. 138.
ἐπάκτιος III, 504.
ἔφορος τῶν ὑδάτων III, 287.
nach Eratosthenes III, 111.
Erfindungen II, 103. gemeiner
und Hieroglyphenschrift II, 102 f.
der Tagseintheilung II, 103.
ἐριχθόνιος III, 38. 501.
ἐριούνιος (—ης) III, 38. 288. 501.
Feste den Adonien ähnlich II, 481.
Fische Attribut III, 502 f.
Attribut das Gazellenhorn II, 104.
109. 291.
Gigon III, 22 f.
Grab II, 115.
Vorsteher der Gymnasien II, 135.
ἡγεμόνιος III, 288.
Heroldstab Attribut III, 289.
vermählt mit Herse III, 417.
ist Hieroglyphe u. Schrift II, 110 ff.
himmlischer IV, 293.
ὑπνοδότης III, 288.
Ἵππος II, 109.
ithyphallicus II, 481. III, 22. 503.
IV, 60. 164.
kabirisch III, 154. 200.
Κάδμιλος (Camillus) II, 299. III,
20. 400.
Kamephis II, 246.
κερδῷος II, 109. III, 290. 525.
κῆρυξ III, 288.
mit mehrer. Köpfen I, 55. 57. III, 200.
sucht die Kora IV, 463.
unterstützt den Kronos II, 347.
Symbol die geflügelte Kugel II, 289.
künstlerisch II, 153. 156. 208. 293.
295. 323. III, 289. 525 ff. blau
gemalt IV, 595.
Κυλλήνιος III, 287.
κυνοκέφαλος II, 322.

Ἑρμῆς λόγιος II, 116. III, 286.
λόγος ἀληθινός I, 388. II, 116.
Erfinder oder Vervollkommner der Lyra II, 598. IV, 73 f. 213.
der Maia Sohn III, 607.
Ἑρμοῦ νᾶμα III, 503.
νεκροπομπός III, 288.
des Nilus Sohn II, 290 f. III, 503.
νόμιος III, 289 f. 527.
ὀνειροπομπός III, 288.
Osiris II, 109. 123.
Pan's Vater III, 502. IV, 62 f. 65.
mit Pandrosos vermählt III, 388. 417.
Parammon III, 154. IV, 69.
der Persephone Gefährte III, 611. IV, 293.
Attribut der Pectinit III, 502.
Φάλης III, 335.
ποικιλομήτης III, 286.
πομπαῖος III, 288.
Priester II, 116.
ψυχαγωγός III, 288.
ψυχοπομπός I, 143. II, 112. III, 526. IV, 473.
Pytnybis II, 279.
Träger einer idealistischen Religionsansicht II, 117.
raubt die Rinder des Apollo III, 288.
der samothracische I, 52.
Attribut Seewidder III, 502.
Sirius II, 112.
σῶκος III, 288.
σοφός III, 286.
Σῶθις II, 101 f.
sein Spiegel II, 292.
στροφαῖος III, 287. 290.
tellurischer IV, 293.
θαλάσσιος III, 504.
in den Thespischen Weihen IV, 164.
Thoth II, 101 ff. 112. 287 f. 293.
τρισμέγιστος I, 140 f. II, 102. 137. 288 f. 293.
Trophonios III, 385. 501.
Wassergeist III, 501 ff.
mit der Weltleuchte II, 109. 122. 292.
Attribut der Widder II, 247. III, 287.
Sohn des Zeus II, 188.
der zweimalgrosse II, 293. 295.
Ἑρμίδια III, 290 f.
Ἑρμίν III, 288.
Ἑρμιών und Ἑρμιόνη III, 490.
Cult der Aphrodite IV, 240.
„ des Dionysos IV, 240.
„ der Ilithyia IV, 240.
Chthonien daselbst 239 f.
Ἑρμιόνη Göttin IV, 240.
Hermioner zahlen dem Charon keinen Fährpfennig IV, 240 f.
Rindopfer durch alte Frauen an den Chthonien IV, 243. 261.
Ἑρμοχύμιος bed. Aegypten II, 108.
Hermonthis Tempelbau II, 169. 207.
Hermopolis II, 108.
Hermotybier III, 323 f.
Herodot kennt theologische Dogmen vor Homer IV, 27 f.
seine Begriffe von der Gottheit I, 73 ff.
Ἡρώειον, ἡρῷον, ἡρῷον III, 765. 767.
Ἥρωες die Abgeschiedenen I, 127. III, 759. 766 f.
Ἡρωΐς zu Delphi III, 772.
Ἡρώων ψυχαί III, 745.
Ἥρως, Heroen, Quellen III, 836 ff. — 746.
in Aegypten II, 133. III, 774.
Alter III, 732.
böse III, 737 ff.
χθόνιοι III, 763 f.
Cult III, 717 ff. IV, 638. durch Gesetzgeber angeordnet III, 734. 762. 768 f.
Verhältniss zu den Dämonen III, 743. 762 f.
ἐγχώριοι III, 734.
ἐπώνυμοι III, 770.
von den Genien verschieden IV, 154.
Verhältniss zu den Göttern III, 743. 762 f. vgl. III, 793.
Griechische Volksansicht III, 731 ff.
Grösse III, 733.
ihr Heiligthum ist unverletzlich III, 767 f.
Homers III, 70 f. 720. 722. 731.
in Karthago II, 455.
μακαρῖται III, 736.
auf Münzen III, 770.
ihre Nähe nicht geheuer III, 736.
von Temesa IV, 445.
der Stoiker III, 785.
Vergötterung III, 749 ff. 759.
geben Volksabtheilungen ihre Namen III, 769.

Heroen Wohnungen III, 732. 756. 766.
Ἑρσαῖος III, 822.
Ἕρση (Ἔρση) II, 637. III, 42. 154. 288. 393. 396. 416. 436.
Schwester Erysichthons IV, 275.
von Glisisvallr. II, 544.
vermählt mit Hermes III, 388.
Tochter des Zeus und der Selene II, 588.
Ἑρσηφόρια III, 393.
Ἔρτωσι der Besaamer II, 332.
Hesiod Erfinder der hellenischen Theogonie I, 70. 73. 77 f. III, 11. 55 ff. 166 ff.
Verhältniss zum älteren Cult III, 64 ff.
singt vom Eros IV, 164.
Hesperiden nach Hesiod III, 56.
Aepfel dionysische Spielsachen IV, 118.
Ἕσπερος III, 106. Ἀπόλλων IV, 714.
Ἑστία I, 268. 270. 272. III, 292 ff.
Aegyptisch II, 48.
Anuki II, 277. 279. III, 292.
Attribute III, 292 f. 300.
βουλαία III, 297.
χθονία III, 303.
Cult III, 297. in Rom 298 ff.
δωματῖτις III, 294.
ἔνοικος III, 294.
ἐφέστιος III, 294.
die Erde III, 303 ff.
Fest III, 302.
das reine Feuer III, 293. 300.
identisch mit andern Gottheiten III, 303. vor andern Gottheiten angerufen III, 295. bleibt in der Götter Hause allein I, 274.
der Heerd III, 122. 293.
Attribut iuvenca III, 293.
in karthagischen Colonien II, 449.
κοινή III, 297.
künstlerisch III, 306.
der Kybele Tochter II, 385.
mater III, 303 cf. 294.
mystisch u. philosophisch III, 303.
τοῦ παντός III, 303.
patrima III, 294.
πατρῴα III, 294.
Penate der Römer III, 294.
τῆς πόλεως III, 294. 297.
ihre Priesterinnen III, 297. 300.
πρώτη καὶ πυμάτη III, 295 f.
πρυτανῖτις III, 296 f.
Ἑστία der Pythagoreer III, 299. 304.
σύνοικος III, 294.
Ἑστιάδες III, 297.
Ἑστιοπάμων III, 294.
ἀφ᾽ Ἑστίας ἄρχεσθαι III, 295.
ὁ ἀφ᾽ Ἑστίας παῖς IV, 385.
Ἑστιοῦχος s. Δημήτηρ.
Ἑταιρεῖος s. Zeus.
Εὕρημα τοῦ κατόπτρου IV, 196.
Hexameter Orakelvers IV, 651.
Hialmarsaga II, 662. 664.
Ἱερὰ ζῶα III, 781.
Hieratische Bildnerei I, 29 ff. 84.
Poesie I, 21 ff.
Hieraules der Eleusinien IV, 384.
Ἱέραξ II, 208.
Ἱερεῖα Tag der grossen Mysterien IV, 438.
Ἱερεύς IV, 642.
Hierodulen II, 11. 352.
in Kappadocien 470.
Hieroglyphe Ursprung IV, 524 f.
Schrift II, 102 f. 110 f. 123.
Ἱερογραμματεύς II, 6.
Hierokeryx in den Dionysien IV, 91.
in den Eleusinien 344 f. 383.
Ἱερομαντεία IV, 650.
Ἱερόν III, 766.
Ἱερὸν λέχος IV, 395.
Ἱερώνυμοι IV, 383.
Hierophant in den Eleusinien IV, 383.
Hierophantides IV, 384.
Ἱερὸς γάμος I, 26. III, 118.
pythagoreisch IV, 402.
Ἱερὸς παῖς IV, 385.
Ἱεροσκοπία IV, 650.
Ἱκέσιος s. Zeus.
Ἱκέτης III, 122.
Ἱκετήσιος s. Zeus.
Ἱλάειρα II, 677. III, 47. 445.
Hiltebrant II, 636. 649.
Himalaia I, 354. 476.
Ἵμερος III, 284.
künstlerisch IV, 224 ff.
des Skopas 172.
Himmel indisch vorgestellt I, 513.
Himmelfahrtstag IV, 738.
Hindukhos I, 354.
Hinfälligkeit des menschlichen Leibes, buddhistisch I, 567.
Hippa IV, 106 f.
des Dionysos Amme II, 383. IV, 106.
Hippalum mare I, 353.
Hippe Symbol des Kronos III, 59.

Hippe auf Münzen von Tarsus IV, 245 cf. 243.
῞Ιππιος s. ῎Αρης, Poseidon; ἱππία s. Ἀθηνᾶ.
Hippo II, 523.
Hippodamia III, 132.
Hippokampen III, 274.
Hippokrene IV, 76.
Ἱπποκούριος s. Poseidon.
Hippolytos IV, 278.
vermählt mit Aricia IV, 278.
als Sternbild Fuhrmann IV, 278.
von Aesculap erweckt III, 50.
Heilgott III, 162.
und Phaedra in Latium III, 688.
Hippothoë III, 273.
Hippothoon IV, 343.
Hirsch Attribut der Artemis II, 580 ff.
Symbol der Ewigkeit II, 581.
Attribut der Minerva III, 394.
auf der Esche Ygdrasil II, 581.
Hirt indisch I, 423.
Hirtenstab und Flöte Attribut des Attis II, 377.
Historis II, 644.
Hitopadesa I, 191 f. 375.
Hochzeiten in Athen IV, 140.
Scenen auf Vasen IV, 141.
Ὁδηγητήρ s. Zeus.
Hodur IV, 607.
Hölle persisch I, 292.
Hom (Homanes) I, 187. 330. II, 110. 564. 641. IV, 491 f.
der Gnadenbaum I, 224.
Ὁμαγύριος s. Zeus.
Homer: asiatische Mythen sind ihm fremd I, 478.
Verhältniss zu älterem Cult III, 64 ff.
sein Glauben III, 70 f.
Auffassung der Gottheit I, 27. 73 ff. 77 ff. 105.
als Mythenbildner IV, 659.
als hieratischer Sänger I, 22.
Erfinder der hellenischen Theogonie III, 11.
sein Wissen III, 68 f.
Ὁμέστιος s. Zeus.
Ὁμίχλη phönicisches Princip II, 345.
Ὁμογνιοι III, 115. ὁμόγνιος s. Zeus.
Ὁμολώϊα III, 98.
Ὁμολώϊος III, 98.
Homomi I, 224.
Ὁμόνοια III, 154.
Ὁμόνοια Tochter der Praxidice und des Soter IV, 299.
Honig Bedeutung IV, 348.
den chthonischen Göttern geopfert IV, 351.
in der christlichen Kirche IV, 361.
träufelt von der Eiche III, 83.
bed. Nüchternheit IV, 354.
Opfer II, 538. 586. persisch I, 254.
bei Todtenfesten II, 427.
Honos et virtus III, 840.
Honover I, 194. 204. 208. 291.
symbolisirt I, 224.
Horapollinis Hieroglyphica IV, 679.
Hordicalia IV, 289.
Ὧραι Διονυσιάδες IV, 15.
künstlerisch IV, 603.
Opfer Kuchen und Früchte II, 539.
des Zeus Töchter I, 25. III, 97.
Horisios Fluss in Bithynien I, 468.
῞Ορκιος s. Zeus.
Horkos. Horkyna IV, 424.
Horn als Becher IV, 12.
des Ueberflusses IV, 285.
Hörnerschall bei Mondsfinsternissen IV, 357.
Horologium II, 6.
Ὧρος II, 18. 22. 24. 48 f. 76. 608. 641.
Apollo II, 34. 248. 555. 558. 657. III, 328.
Arueris II, 50. 556.
künstlerisch II, 61. 63. 314. 316 ff.
Löwe Attribut II, 76.
Memnon II, 190.
Tau Attribut II, 234.
Wolf Attribut II, 555 f.
Ὡροσκόπος II, 6.
Ὁσία Beisitzerin des Zeus III, 110.
Hostiles s. Lares.
Hostilina, hostire, hostorium, hostus III, 805.
Hufreschmodad I, 222. 330.
Hugdietrich II, 636.
Hund im Tempel des Adranos III, 823.
Agathodaemon II, 246.
Attribut des Ammon II, 246.
„ des Anubis II, 246. 556.
der Artemis geopfert III, 157.
Attribut des Asklepios IV, 159.
„ der Bubastis II, 570.
Wächter der Götterpforte IV, 159.
im Tempel des Hephaestos am Aetna III, 823. 827.

Hund goldner von Hephästos gefertigt III, 823. 827.
der Hekate heilig II, 526.
auf Münzen von Keos I, 34.
Attribut des Klymenos III, 419.
der Kybele heilig II, 526.
zu Kynopolis verehrt II, 200. 202.
Attribut der Laren II, 246. III, 565. 569.
Attribut des Mithras I, 330.
persisch I, 246. 250 f.
unterscheidet Schuld u. Unschuld III, 823. 827 f.
auf Münzen der Segestaner III, 823.
Attribut des Serapis II, 246.
siderisch III, 824.
als Symbol II, 526.
des Sirius Bild I, 250.
kretisch mit Talos III, 824.
in Umbrien geopfert III, 672.
bringt die Weinwurzel zur Welt IV, 186.
bezeichnet tobende Wogen III, 824.
Attribut des Zeus ἑρκεῖος II, 246.
Hundstage Beginn I, 34.
Hunger nach Hesiod III, 56.
Hyaden I, 283. 467.
Erzieherinnen des Bacchus IV, 14.
Hyänen in den Mithrasmysterien I, 253. 330.
Hyagnis II, 365. 368.
Erfinder der Flöte IV, 32.
Hyakinthos Adonis II, 311. 509.
Blume II, 509. IV, 467 f. 528.
Hyanten II, 82.
Ὕβρις Pan's Mutter IV, 63. 209.
Hydaspes I, 475.
Hydra des Herakles II, 648.
Hydranus in den Eleusinien IV, 384.
Ὑδρεῖον II, 7.
Ὑδρία II, 64.
Ὑδρίαι ἀτελεῖς IV, 145.
Ὑδρομαντεία IV, 650.
Ὑδροφόρος s. Δαναός.
Hydrussa I, 34.
Ὕη I, 467.
Ὕης I, 467. 469.
Ἄττης I, 273. IV, 107 f.
Ὑέτιος s. Zeus.
Hygieia III, 46. 154. 205. 399. 404.
Athene s. das.
kabirisch III, 162.
pythagoreisches Symbol II, 140. III, 620. IV, 402. 575.
Ὑγρὰ (ὄρχησις) an den Thesmophorien IV, 380.
Hyksos II, 88. als Colonisten in Griechenland? III, 7.
Ὑλόβιοι I, 488.
Hylas IV, 165. 168. Entführung 444.
Hymettus I, 354.
Hymenaeus IV, 224.
Ὑπάντη IV, 733.
Hypata Weihetafel des Herakles IV, 261.
Hyperboreer beschenken Delos III, 10. Delphi II, 538.
Hyperboreerinnen ziehen nach Delos II, 519. 524. nach Ephesos 523 f.
Ὑπερχειρία s. Ἥρα.
Hyperion II, 549. 556.
und Thia's Kinder III, 61.
Ὑπεριονίδης IV, 66.
Hypermnestra I, 284. IV, 145.
Hyperoche II, 519.
Ὑπνοδότης s. Hermes.
Ὕπνος III, 203. σωτὴρ ψυχῆς IV, 576.
Ὑποχθόνιοι III, 764.
Ὑπογράφεσθαι I, 79. IV, 540.
Ὑπόνοια I, 79. IV, 540.
Hypsikrates phönicischer Geschichtschreiber II, 341.
Hypsistarier I, 340.
Hyrieus III, 38 f.
Ὕσιρις I, 467. Dionysos IV, 108.

J.

Jagiur Veda I, 365 f. 382.
Jahr Aegyptisches II, 26 f. 50. 294.
des Numa III, 642.
römisches, Anfang u. dessen Feier III, 617 f. 696.
Ἰακχαγωγός IV, 384.
Ἴακχος IV, 8 f. 95.
Δημήτριος IV, 96. Sohn und Beisitzer der Demeter IV, 95.
Tag der Eleusinien IV, 396. 438.
ἐπάφιος IV, 378.
κοῦρος IV, 96.
in den Thesmophorien IV, 372. 378
Ζαγρεύς IV, 96 f.
Jambe IV, 377 f. 397.
Jamblichus über ägyptische Religion II, 269 ff.
Behandlung der Mythologie IV, 669.
περὶ ἀγαλμάτων IV, 677.

Jamijem I, 225.
Jana der Mond III, 592.
Janes III, 595.
Janiculum III, 586. 588.
Janual III, 590. 618. IV, 757.
Januarius mensis III, 615 ff.
Feste in demselben IV, 757.
Janus I, 56 f. III, 212. 585 ff. 592 ff. 599 f. Attribute 591.
Berg und Fluss III, 604.
bifrons III, 593.
Carna seine Geliebte III, 597.
das Chaos III, 594.
Clusius III, 592. 594. 597.
Sohn des Coelus und der Hecate III, 610.
Consivius III, 494.
Consus III, 494.
Curiatius III, 592. 598 f.
deorum deus III, 595.
etruscisch III, 585 ff.
Ganêsa I, 394.
mit 2 und 4 Gesichtern IV, 607.
Heiligthümer III, 597.
der Himmel III, 589.
mit dem Hute I, 58.
das Jahr III, 589 f. 592. 596.
Gott des Jahressegens III, 590.
Calendae Januariae ihm heilig III, 617.
indisch III, 586 f.
initiator III, 594.
Junonius III, 617.
Juppiter III, 586.
kabirisch III, 163.
vermählt mit Kamise III, 601. 603.
künstlerisch III, 200 f. auf Münzen 591.
in Latium III, 688.
der Mittler III, 593.
Oannes I, 60. III, 634.
Opfer Milch und Honig III, 620.
pater III, 494. 499.
Patuleius III, 597.
Penate III, 581.
princeps in sacrificando III, 594.
hat die Schlüssel der Quellen III, 590 ff. 596.
Quirinus III, 597 f.
Sol III, 592.
Janus Tempel geschlossen III, 98. im Kriege offen 596 f.
Thürgott III, 589. 596.
Urprincip III, 586. 589.
vermählt mit Venilia III, 604.
Vishnu I, 60.
der Wassergeist III, 504.
Wächter der Welt IV, 720.
Vater der Zeit III, 594. 615.
Ἰάονες I, 480.
Japetus und sein Geschlecht III, 62.
Ἰασίδαι I, 480.
Jasion III, 29 ff. IV, 233.
Asklepios IV, 159.
vermählt mit Demeter III, 37. 48. IV, 159 f. 230.
der Heiland IV, 159 f.
Jaso III, 399. 401.
Ἴασοι I, 480.
Ἰάσων *) III, 37. 52.
in Italien III, 534.
vermählt mit Medea IV, 235.
Jaspis als Zaubermittel III, 786.
Javan I, 480.
Iber II, 639.
Ibis in Aegypten verehrt II, 202. 207 f. mumisirt 200. Symbol der Nilfluth 33. 207.
-köpfige Figur ist Hermes II, 153. 208. 293. 295.
Ichneumon mumisirt II, 201.
Ἰχθύς Sohn der Atergatis II, 394. 400. christliches Symbol IV, 684.
Ida III, 15.
Idäische Daktylen II, 620. 622. III, 14 f.
Idaeus Herakles II, 622. 652.
Zeus III, 105.
Ἴδη Amme des Zeus III, 105. 107.
Idololatrie Alter IV, 638 ff.
Idyia II, 549. IV, 234.
Jesdegird I, 322.
Jescht I, 307.
Jesu Geburts- u. Tauftag IV, 726 f. 733. röthliches Kleid IV, 597.
Jetta III, 607.
I-hi-weï heiliges Trigramm der Chinesen I, 502.
Ikarios nimmt den Dionysos auf IV, 182 f.

*) Jason des Drachen Beute von E. Gerhard, Berlin 1835, und Gli Argonauti. Dipintura sopra una stoviglia Volcente von Second. Campanari (im Bulletino dell' Inst. archeol. 1835. Nr. XII, a. p. 183—186.).

Ἰκμαῖος s. Zeus.
Ikonischer Vortrag IV, 497. 502.
Ἰκτῖνος erlahmt III, 820.
Ἰλίεια III, 353. Ἀθηνᾶ Ἰλιεία, Ἰλιάς 352 f.
Ilithyia s. Εἰλείθυια.
Ilithyopolis II, 154.
Ilus-Kronus II, 347.
Imaus I, 354.
Imaeus mons I, 354.
Ἰμβρασία s. Ἥρα.
Imbrasus III, 216 f.
Imbricitor s. Juppiter.
Immaradus IV, 340.
Imperator s. Juppiter.
Imuthes II, 317. III, 400.
Inachos I, 284. III, 5.
Inarculum IV, 581.
Inarime Insel II, 627.
Incarnation indisch I, 435.
Incubatio III, 49. IV, 649.
bei Isistempeln III, 401.
bei der Minerva zu Athen III, 404 f.
beim Trophonios III, 401.
Indien. Baudenkmale I, 378 f.
Brahmanen I, 487.
Casten I, 487.
Culte Quellen I, 361 ff. — 353 ff. 391. ursprünglich u. jetzt 397.
• dem Aegyptischen verwandt I, 415 f.
dem Christlichen verwandt I, 396.
dem Griechischen verwandt I, 498.
dem Iranischen verwandt I, 524.
Perioden I, 380 ff. 390.
Reichthum an Symbolen und Attributen I, 452.
Dramatische Poesie I, 374.
Edelsteine I, 359.
Ehelosigkeit der Priester I, 407.
Epische Gedichte I, 437.
Erkenntnisslehre I, 528 ff.
Ethik I, 427 ff.
Gebete und Sprüche I, 443.
drei Glaubensformen II, 685.
Bedingungen der Glückseligkeit I, 441.
Incarnation I, 435. 450.
Könige I, 390.
Kosmogonie I, 402. 404.
Kunst, Charakter I, 451 ff.
Lebensansicht I, 401.
Leichengebräuche I, 414.
Indien. Literatur I, 504 ff.
Orakelbäume II, 42.
ὄρνις Ἰνδικός II, 167.
Philosophie I, 525 ff. Philosophen- u. Priesterclassen 482 ff. Einfluss auf ältere griechische Philosophie 496 f. der platonischen verwandt I, 529.
Pneumatologie I, 425.
Prädestinationslehre I, 529.
Religionsübungen I, 527.
Sittenlehre I, 441.
Thierdienst I, 413.
Volk I, 358.
Wunderbäume I, 444 ff. II, 42.
Indigetes dii I, 91. IV, 534. 801 f.
Indra I, 573.
verwandt mit Argus II, 302.
Sitz I, 477.
trifft den Vritra I, 477.
Indhu, Indus I, 355 f. 419.
Inebrae, inhibae aves III, 648.
Inferna s. Juno.
Infernales dii III, 764.
Ingeniculus s. Herakles.
Initiator s. Janus.
Ino IV, 8.
Amme des Dionysos IV, 12 ff. 219.
mit der Juno verwandt III, 230 f.
Leucothea III, 267. 494. 586. IV, 236 f.
Matuta III, 230 f.
des Melikertes Mutter II, 658.
gibt in Sparta Orakel IV, 259.
Inopus Fluss auf Delos II, 195.
Inseln der Seligen II, 146. III, 12 f. 170 f.
Insequo IV, 519.
Inspirirter Vortrag IV, 497. 502.
Interduca III, 223.
Intercidua III, 686.
Involuti dii III, 657.
Io II, 394. III, 5. IV, 233. 486.
in Argos verwandelt I, 283 f.
die Erde II, 300.
Hera s. daselbst.
künstlerisch II, 323. gehörnt III, 519.
der Mond II, 249. 299 ff. III, 380.
am Nil wandelnd IV, 7.
Iobacchos IV, 95.
Ἰοχέαιρα II, 551.
Jodama Tochter des Itonus III, 377 f. 380.

'Ιοδάμεια s. Athene.
Johannes Evangelista Essäer IV, 361.
Geburtsfest IV, 739. 762. ff. 773.
Gedächtnisstag IV, 729.
der jungfräuliche IV, 731.
Johannisfeuer II, 168. IV, 763.
Johngandhari I, 433.
Jolaus II, 455.
Iom III, 593.
Ἴων I, 480.
Altionische Philosophen bearbeiten die Mythologie IV, 661.
Jotma I, 400.
Jovialis genius III, 154. 578.
Jovis IV, 634. Fagutalis III, 184. Mundus 196.
Iphidamas II, 92.
Iphidus od. Iphilus III, 417.
Iphigenia Tochter des Theseus und der Helena IV, 279.
Iphiklos III, 418.
Iphimedia III, 40.
vermählt mit Poseidon III, 273.
Ἵππος s. Hermes.
'Ιπνοῦντις Ἥρα III, 216.
Iran I, 212. 299. Sitz Ormuzds I, 223. Religion I, 179 ff. 194 ff. Theologie 311.
Iris nach Hesiod III, 60. Bothin der Unterwelt? 202 f.
Ἴσχυς vermählt mit *Κορωνίς* III, 38.
Ishamus König von Indien I, 390.
Isiacae sacraria lenae II, 11.
Isiris der Phönicier II, 340.
Isis Fluss in Kolchis IV, 236.
Isis II, 19. 24. 28. 48. 50. 75. 249.
die Alte, d. i. der Mond IV, 255.
Athor I, 412. 239 f. IV, 307 ff.
wird von einem Stier verhüllt II, 247.
Bhavani I, 412.
sucht in Byblus ihren Gemahl II, 21. 329.
Demeter IV, 307 ff.
Derketo II, 568 f.
Grund der Dinge II, 239.
Mutter des Dionysos IV, 22.
Feste IV, 757. 760.
bed. die Fülle II, 332.
Complex aller weiblichen Gottheiten IV, 304.
die grosse Göttin II, 333.
Grab II, 144.
Isis die Heilende III, 401.
mit Horus und Nephthys II, 690.
ὑδρία Attribut II, 40.
Hymnus von Ross gefunden IV, 419.
die Kabirische III, 30.
Attr. die Kuh I, 393. II, 24. IV, 307. 310.
künstlerisch II, 61. 63 f. 152. 212. 215 f. 225. 313 ff. 317. 319.
Attr. Löwenkopf II, 215.
mit dem Lotuskranze II, 229.
Methyer II, 239.
Mond II, 301. IV, 255.
Μωῦθ II, 333.
Muth II, 239.
μυκήματα τῆς Ἴσιδος II, 33.
μυριώνυμος IV, 634.
Mysterien von Ogyges gestiftet IV, 21.
Neith II, 248. 273 f. 284. IV, 304.
Gebärerin der Sonne 247 f. 557.
Niederkunft II, 63.
Attr. die Persea II, 231. IV, 238.
Persephone, Juppiter's Mutter, Tochter und Weib IV, 312.
Pharia II, 73. IV, 236.
Cult in Phönicien II, 329 f.
in Sais II, 557.
salutaris III, 406.
Attribut die Schlange II, 246.
„ das Sistrum II, 234.
Sothis II, 107.
durch einen Stier bezeichnet II, 216. 247.
mit dem Tau II, 233.
Urwasser II, 568 f.
Namen weiblicher Verstorbener II, 262.
die zürnende II, 569.
'Ισμάνδης Memnon II, 38. 51. 176. 192. 305.
'Ισμηνία s. Athene.
Ismenischer Apollo II, 559 f. 562.
Nymphen III, 154.
'Ισοδαίτης IV, 98. 116. 118.
Israeliten als Colonisten in Griechenland? III, 7.
Isthakar II, 634.
Isthmia III, 274.
Isthmus von Korinth mit seinen Gottheiten III, 519.
Iswara I, 403.
Italia Bedeutung des Namens III, 709 f.

Italia bildlich auf Münzen III, 841.
Culte, Quellen u. Hülfsmittel III, 531 ff. 799 ff. allgemeine Betrachtung III, 542 ff. 701 ff. orientalische Bestandtheile? III, 804. pelasgisch III, 154.
historische Epochen III, 534.
Ἴταλος III, 710.
Ἴτη Amme des Zeus III, 105. 107 f.
Itea III, 374.
Ithyphallus IV, 137. ithyphallicus Hermes s. daselbst.
Ἴτων, Ἰτωνίς Thor III, 374.
Ἰτωνία s. Ἀθηνᾶ.
Ἰτωνός III, 367 f. 388.
Jubeljahr in Aegypten II, 39.
Judhischthiravigeam I, 419.
Jüdische Feste, Charakter IV, 770 f.
Jugalis s. Juno.
Julfeuer IV, 766.
Julianus Kaiser IV, 669.
Mithrasdienst desselben I', 259.
victimarius IV, 636.
Julium sidus I, 127.
Ἰουλώ s. Demeter.
Ἴουλοι IV, 228.
Jungfrau mit Aehren, ägyptisch II, 611.
in allegorischer Sprache III, 228.
Junius Feste IV, 763.
Juno III, 211 ff. Ableitung 212.
aegiocha III, 225.
appellativisch III, 544.
die bewaffnete III, 225 ff.
bona III, 253 cf. 256.
Coelestis II, 466.
Capitolina III, 226.
Caprotina III, 221. 225. 490.
Cinxia III, 119. 221. 223. 844.
Covona III, 221.
Curitis III, 226. 257. 675.
domiduca III, 223.
in Etrurien III, 256 f. 553.
Februa, Februlis, Februtis III, 221. 224. 626. IV, 758 f.
Feronia III, 154. 231. 247.
Fluonia III, 220. 231. 245.
gesäugt von der Fortuna Primigenia IV, 302.
Beschützerin der Frauen III, 221. Frauen schwören bei ihr III, 255.
Hirtengöttin III, 224.
inferna III, 253.
interduca III, 223.
Juno iugalis III, 119.
Kalendaris III, 256.
Lacinia II, 448. III, 227.
Attribut die Lilie III, 230.
Lucina III, 224. 230 f. an den Matronalibus angerufen 697.
Martialis III, 224.
Matuta III, 154. 230. 683. IV, 236.
Moneta III, 256. 342. 607 f.
natalis III, 224.
Natio III, 844.
novella III, 256.
opigena III, 224.
Ossipagina III, 221. 224.
Penate III, 578.
Pomona III, 221.
Populonia III, 221 f.
pronuba III, 118.
Quiritis III, 226.
regina II, 466. III, 214. 232.
Romana III, 226.
Attribut die Scheere III, 224. 231.
Sospita III, 154. 207. 225. 490.
unxia III, 223.
Junones III, 212. 689. Genien 759.
Junonische Städte III, 236.
Junonius s. Janus.
Juppiter III, 86. 149. 208.
Aeneas III, 543.
affinis III, 116.
almus III, 263.
Amphictyon III, 146.
androgynisch III, 543.
appellativisch III, 543.
arcanus III, 154.
Ascanius III, 543.
Anxur s. Axur III, 149. 154. 207. 681 f.
Capitolinus III, 149.
custos III, 120. 154. 207.
dapalis III, 805.
elicius III, 366. 650 f.
in Etrurien III, 553.
feretrius III, 148.
von der Fortuna primigenia gesäugt III, 78. IV, 302.
frugifer III, 650.
fulgur III, 656. fulgurator, fulminator 650 f.
Janus III, 586.
imbricitor III, 650 f.
imperator III, 141.
der Italischen Völker III, 148.
Juvenis III, 681.

Juppiter Latialis III, 148. 543.
Lar III, 207 f.
liberator III, 100.
optimus maximus III, 149. 154.
Penate III, 578. 581.
Picus III, 86. IV, 366.
placator, placatus III, 113.
pluvius III, 98. 207. 650.
puer III, 154.
serenator, tonitrualis III, 650 f.
vernus III, 91. 93.
Juppiteres III, 148.
Juturna III, 588. 686.
Camasene III, 612.
des Daunus Tochter III, 613.
ihr Quell III, 831.
des Vulturnus Tochter III, 610 f.
Juturnalia III, 612.
Juvenca Attr. der Hestia III, 293.
Juvie III, 672.
Ixion IV, 202.
Ἴυγξ I, 223. III, 249. IV, 65.
Iyngen II, 196. 221.
Izeds I, 201 f. 326.
Izeschne I, 306. 316 f.

K.

Kaaba der Muhammedaner III, 331.
Kabarni Cerespriester IV, 252.
Kabarnis früherer Name von Paros IV, 252.
Kabbala mit Lao-tse's Lehrsätzen verwandt I, 503.
Kabira Mutter der Kabiren III, 20. 200. des Gigon 22.
Kabira Stadt in Pontus I, 15. II, 359.
Kabiren I, 14 f. III, 14. 17 ff. 29 ff. 159 ff. 200. 302.
ägyptische II, 49. 66. 157. 238.
in Böotien I, 15.
Entstehung und Fortbildung des Cults III, 30 ff.
Dämonenlehre III, 32.
Dionysos III, 24.
etrurische III, 688.
karthagische II, 453 f. 507.
pelasgische III, 154.
phönicische II, 248. 346. 348. 360.
Kinder des Phthah II, 248.
die Priester III, 30.
Schellings Ansicht III, 34 ff.
socii III, 35.
Sydeks Kinder II, 340.
Kabiren tellurische Kräfte III, 49.
Weihe III, 162.
Zeus III, 24.
Zwerggötter III, 26.
Kabirische Ceres IV, 233. 237.
Kabiro III, 154.
Καδμήϊα γράμματα II, 559.
Κάδμιλος I, 15. II, 561. 299. III, 154. 200.
Hermes II, 299. III, 20. 400.
nach Schelling III, 34.
Κάδμος I, 15. 463. II, 561. 620. III, 9. 160 f. IV, 8.
des Agenor Sohn IV, 233.
bringt den Sonnengott Apollo II, 559.
Diener der Ceres cabiria IV, 233.
des Dionysos Ahnherr IV, 233.
und Harmonia I, 125.
eine Kuh leitet ihn in Böotien IV, 246.
kabirisch III, 154.
bringt den Pallascult nach Böotien III, 360. 363. aus Aegypten oder Phönicien? 363 ff.
Käfer in Aegypten verehrt II, 202. 210. als Hieroglyphe III, 338.
auf Gemmen etc. II, 213. 317.
indisch I, 413.
der Isis beigegeben II, 212.
Symbol der Fortdauer der Seele II, 211.
Symbol der Sonne II, 210 f.
der Weihe, Erinnerung an Gott II, 210.
der Zeugung und Lebensquelle II, 210.
Kaettris I, 407.
Kajaniden II, 636.
Kailasa I, 477.
Kajomorts I, 220. 245. 346.
Κακός der Riese II, 81. 447.
Kalamis Bildner von Bacchusstatuen IV, 19.
Kalanen, *Κάλανος*, I, 486.
Kalathus Attribut der Artemis II, 580. der Demeter ib. der Hera III, 218. des Zeus Serapis II, 580.
Kalb dem Juppiter infans geopfert IV, 302.
Kalchas III, 65.
Kalendae der Juno heilig III, 617. cf. 256.
Kalender der Etrusker III, 642.
der Perser I, 213 f.

Kali Lakschmi Bhawani II, 529.
Attribut die Kuh II, 529.
Kalidasa Brahma I, 433.
Kalila und Dimna I, 376.
Kaliyuga I, 409. 420 f.
Kallichorus Quelle IV, 338.
Καλλιγένεια III, 154. IV, 373. 379.
Καλλίμορφος s. Athene.
Καλλιόπη IV, 75. 222. Mutter des Orpheus 76.
Καλλιῤῥόη III, 607. nach Hesiod III, 60. Quelle in Athen IV, 140. des Phokus Tochter III, 383.
Καλλιστώ IV, 710 ff.
von Artemis verwandelt IV, 718.
Tochter Lykaons IV, 712.
Mutter des Pan IV, 63. 210.
Kallithyia III, 250.
Κάλως kein griechischer Künstler I, 151.
Kalydon Eber II, 442.
Vater der Protogeneia IV, 190.
Kamalasana Brahma III, 603.
Kamarina die Mondstadt IV, 294.
Kamasena I, 59 f. III, 499· Schwester und Gemahlin des Janus III, 586. 588. 601. 603. Fischweib 603.
Καμασῆνες I, 59. III, 603.
Kame Name Aegyptens II, 108.
Κάμηφις II, 180. 238. 240 f. 248. Hermes 246.
Kamesene, Kamesenus, Kameses III, 603.
Kampe von Dionysos getödtet IV, 23 f.
Καμπτῆρες IV, 24.
Kanache III, 40.
Kanathosquell III, 831.
Kandake II, 257.
Kandaules II, 624. 632. 641. 653.
Κανηφορία an den Panathenäen III, 471.
Κανηφόροι IV, 93.
Kanobus II, 76 f. 215. 242. 316.
der Amykläer III, 26.
der Kruggott IV, 55.
mit dem Lotus II, 229.
Steuermann des Menelaus II, 244.
Kansa I, 419 f.
Kantharus Attribut des Bacchus u. Herakles IV, 143.
Καπνομαντεία IV, 650.
Kappadocien Hierarchie II, 469.
Karanduas I, 569.
Καρχηδονίων δαίμων II, 448.
Karchesion IV, 219.
Karien Raub der Proserpina IV, 295.
Karkinen III, 14.
Karma I, 505. II, 552.
Karpo, Hore II, 482.
Karthago Asklepioscult III, 453 f.
Cerescult II, 455.
Culte im Allgem. II, 443. Literatur und Quellen 440.
Cult der Hera II, 448. 452. 505.
Heroencult II, 455.
des Melkarth s. daselbst.
Cult der Persephone II, 455.
des Saturnus II, 447.
Sternen- und Feuerdienst II, 443.
Volkscharakter II, 456.
Kaschemir I, 354.
Κάσιος Ζεύς III, 105. 205. 651.
Kasmilus III, 20 ff.
Κασπάτυρος I, 354.
Κάσσωπις χώρα III, 179.
Kastalischer Quell IV, 76.
Kasten Ursprung indisch I, 382. 407. 511. persisch 209.
Kastor und Pollux III, 162. 164. lassen sich in die Eleusinischen Mysterien einweihen IV, 279.
Καταχθόνιοι III, 764. καταχθόνιος Ζεύς I, 45. III, 241.
Καταιβάται III, 653. καταιβάτης Ζεύς I, 272. 468. 477. III, 98.
Καταλαθιστής IV, 490.
Κατάσκιον II, 597.
Καθαρμοί IV, 341.
Κάθαρνοι IV, 252.
Καθάρσιος s. Athene. Zeus.
Κάθαρσις I, 529.
Καθηγεῖσθαι IV, 489.
Κάθοδος der Seelen IV, 135. 149. in den Thesmophorien 379.
Katze zu Bubastis verehrt II, 200. 202. 570.
Kaystros II, 516.
vermählt mit Derketo II, 516.
Vater der Semiramis II, 401.
Geburtsort Apollo's II, 588. 594.
Kedalion III, 234.
Kegel ägyptisches Symbol II, 235.
Keilas I, 428.
Κεκροπία III, 480.
Κέκροψ I, 148 f. III, 7. 388.

Κέκροψ ὁ διφυής III, 42. 390 f.
mit dem Doppelhaupt I, 58. III, 199.
Stifter der Ehe III, 119.
γηγενής III, 321.
der erste Pflanzer II, 362.
seine Töchter, die rasenden III, 516.
Κελαδεινή II, 372. 569.
Kelch des Dionysos IV, 119. 130.
der Isis III, 401.
Kelenderis von Sandakos gegründet II, 491.
Κελεός I, 152. 154. 160.
nimmt die Demeter auf IV, 369.
dessen Töchter erste Priesterinnen zu Eleusis IV, 384.
Κηναῖος s. *Ζεύς*.
Kentauren III, 264 f. IV, 200 ff.
nach O. Müller 413 f.
Abkunft IV, 202.
ziehen des Dionysos Wagen IV, 200. 206.
mit dem Füllhorn IV, 203. 206.
von Herakles bekämpft II, 650.
Söhne der Hyaden IV, 200. 202.
in der alten Malerei IV, 201.
mit Neptuns Dreizack IV, 203. 206.
die ersten Reiter im Magnetenlande? IV, 203.
Symbol der Segnungen u. Verheerungen des Wassers IV, 203. 205.
Kentauromachien IV, 201 ff. am Parthenon 205 f. beziehen sich auf die Culturgeschichte griechischer Stämme 204.
Kentauros IV, 202.
Κεντριάδαι IV, 272.
Κέντρον I, 266.
Keos I, 32. Münzen 33. Apollocult I, 32.
Κεφαλαία s. Athene.
Κεφαλήν s. Dionysos.
Kephalos II, 696. III, 416 f.
Sohn der Herse III, 388. 392 f.
von Hemera entführt III, 419 f.
im Brautbett der Klymene III, 422.
vom Leukadischen Felsen gestürzt III, 420.
Vater des Phaethon II, 187. 487.
und Prokris III, 419 f. 422. IV, 260.
Kepheus III, 442 f. 448.
Κηφισσό III, 61.
Kephissus Vater des Narkissus IV, 166.
Κεραελκής IV, 326.
Κερασφόρος s. Dionysos.
Κεραύνιος s. *Ζεύς*.
Κεραυνοὶ ψολόεντες III, 653.
Kerberus II, 153 f. III, 60.
von Herakles geholt II, 651.
Κερδῷος s. Hermes.
Keren nach Hesiod III, 56.
Κέρκωπες *) II, 625 ff. 631.
Kämpfe auf griechische Culturgeschichte zu beziehen IV, 204.
Kerkyon III, 388.
Κερκυραίων μάστιξ III, 185.
Κέρνη III, 371.
Κερνοφόροι IV, 644.
Κέρνος IV, 108.
Κῆρυξ, *Κήρυκες* III, 288. 388. 416. IV, 340. 344. 352. 644.
Kessel tönende III, 186 ff.
Κητώ II, 404. III, 59 f.
Keuschlamm Pflanze IV, 375.
Khordat I, 202. 213. 316.
Khoresch I, 293. II, 641.
Khorschid I, 203. 205. 329.
Khorschidpai I, 205.
Κίδαρις IV, 254. *Κιδαρία* ib.
Κινησιχθών s. Poseidon.
Κίνησις pythagoreisch IV, 402.
Kirchweihe begraben II, 168.
Κίρις Adonis II, 421.
Κίρκη II, 151. 549. IV, 234 f.
die vergötterte III, 687.
Κίσσα Fisch dem Dionysos heilig IV, 133.
Κισσαία s. Athene.
Κισσοφόρος IV, 133.
Kithaeron III, 240.
Κλάδωνες IV, 45.
Klaros Orakel des Apollo II, 566.
Κληδών IV, 507.
Kleidertausch der Männer u. Frauen beim Aphroditosfeste II, 361 f. 490. 492.
Κλειδοῦχος s. *Εἰλείθυια*.
Kleinasien Mondculd II, 573 f.
Κλειδοῦχος III, 366 f. IV, 198.
Κλειώ IV, 75. 222.

*) Ueber ihre Namen Sillos und Eurybatos s. Fr. Osann Beiträge zur griechischen und römischen Litteraturgeschichte I. S. 303 — 306.

Κλειώ Mutter des Hyakinthos IV, 76.
Kleobis und Biton III, 246.
Kleoboea mit der Ceres heiliger Lade IV, 252.
Kleomedes von Astypaläa III, 742. cf. 753.
Kleonae Cult der Athene III, 435.
Kleopatra Deo IV, 17.
Κλώδωνες IV, 45. 187.
Κλυμένη vermählt mit *Δηΐων* III, 418 f.
Klymenos III, 154. 419. IV, 239.
Attr. der Hund III, 419.
Knabe als Priester II, 561.
Κνακαλεσία s. *Ἄρτεμις*.
Κνέωρον in den Thesmophorien IV, 375.
Κνήφ II, 47 f. 135. 157. 227. 241. 272. 282. 556.
τὸ ἀγαθόν II, 246. *Ἀγαθοδαίμων* II, 241. 243. 282. 320.
Ammon II, 277 ff.
Nilus II, 317.
der ungeborne und unsterbliche Gott II, 245.
Phthah bildlich II, 282. 315. emblematisch II, 289 f. blau gemalt IV, 595.
Gestalt II, 248.
Osiris II, 249. 608.
besonders in Theben verehrt II, 282 f.
haucht das Weltei aus IV, 86.
sein Bild die Schlange II, 225 f. 245.
Knoblauch in den Skirophorien IV, 375.
Knossus III, 112. labyrinthischer Tanz 140.
Knuphis s. Kneph.
Könige bei Homer III, 731.
Königs-Gewalt von Zeus herrührend III, 108.
Recht griechisches III, 108.
Strasse zwischen Indien, Baktrien und Persien I, 566.
Weihe persische II, 673.
Κόης, *Κοίη* III, 14 f. 31.
Kohl dem Weinstock feindlich IV, 184.
Kohlen glühende — Gang darüber, Cultushandlung II, 582.
Κοῖος II, 549.
Κοινῇ πολιτεύεσθαι III, 103.
Κοινωνεῖν ἀπὸ συμβόλων IV, 505.
Κοκκύγιον ὄρος III, 248.
Kolchis von Aegypten colonisirt IV, 236.
das äusserste Lichtland IV, 234.
Κολοκασία s. Athene.
Κολοκάσιον III, 437.
Κολωνὸς ἵππειος III, 447.
Κολπία phönicisches Princip. II, 345.
Κολπώ I, 224.
Komaetho III, 421.
Κωμαῖος, Apollo II, 563 f.
Komana Sitz des Anaitiscults II, 354 ff. 465.
Κωμασταί II, 8.
Komos IV, 218.
Konisalos II, 436.
Konstantinopels Einweihung IV, 720 f.
Κόνυζα in den Thesmophorien IV, 375.
Κὸγξ ὄμπαξ IV, 399.
Kopais See III, 368.
Köpfe von Göttern IV, 300.
Κωπώ I, 100.
Κόρα III, 433. IV, 111. 114. 240.
Athene III, 429 f. 446.
Δημήτηρ IV, 111.
Eleusinia III, 154.
κόσμου III, 400.
Raub III, 241. IV, 465.
auf römischen Inschriften IV, 111.
Cult in Sicilien IV, 266. von Herakles gestiftet 285.
σώτειρα II, 662. Mysterien in Arkadien IV, 256. zu Cicycus IV, 251.
Stieropfer IV, 286 f.
Θήρα III, 154. IV, 423.
Κόραι Pallasmünzen III, 430.
Kordax IV, 219.
Κόρησος II, 677.
Κορική s. Athene.
Korinthische Schallgefässe III, 188.
Koronis III, 38. 46. Koronides 39.
Κόρος IV, 111.
Korybanten I, 14. II, 358. 696. III, 14 f. 312.
Söhne der Athene III, 430.
zu Brasiae III, 430 f.
identisch mit den Daktylen und Kureten II, 368.
Diener der Pallas III, 431.
Vorsteher der Reinheit II, 553.
Κορυβαντιᾶν II, 369.
Korybas III, 430.
Vater des Apollo II, 553. III, 430.
Korykische Höhle IV, 76.

Κορυφαῖος s. Zeus.
Koryphasia III. 416 ff. 421 ff. 446 ff.
Κορύφη Tochter des Poseidon, Mutter der Minerva III, 422 ff.
Κορυθαλία II, 561. Amme des Apollo 105.
Κορίβιος III, 494.
Kosmosandalon IV, 240. 467 f. 528.
Κότινος III, 132.
Kottos III, 58 f.
Κράμβη IV, 184.
Kranaechme mit Amphiktyon vermählt III, 388.
Kranae, Kranaos III, 388. 396.
Κραναία s. Athene.
Κραταΐς III, 740.
Κρατὴρ νοῦ II, 292.
Κράτος III, 37. 108.
Krebs am Kreuze II, 450.
auf Münzen II, 450.
Zeichen des Sommersolstitiums II, 132. 450.
Kreislauf der Seelen I, 428.
Κρεμβαλίζειν IV, 148.
Kres Vater des Talos III, 825.
Kresos II, 516.
Kreta III, 87 f.
Geburtsort Apollo's II, 553.
Artemiscult II, 684.
Demetercult IV, 230 ff.
Dionysoscult IV, 36. 97 ff.
Feuerorakel III, 826.
Ilithyia II, 525. 550 f.
Labyrinth IV, 263 f.
Mondscult III, 89.
mysteriöse Chöre IV, 269.
Vermittelungspunkt des Orients IV, 232.
Raub der Proserpina IV, 295.
Κρηταγενής s. *Ζεύς*.
Kretensische Letoiden II, 550 ff.
Kreter Lügner, warum? IV, 365.
in Lycien II, 536 f.
Kreteus IV, 264.
Kreusa Mutter der Stilbe IV, 202.
Kreuz Attribut der Artemis II, 589.
Zeichen der Kreuzfahrer IV, 686.
Kreuzestaufe in Armenien IV, 758.
Krimisos umarmt Akeste III, 823.
Kriobolia Opfer zu Ehren des Atys II, 387.
Krios vermählt mit Eurybia III, 61.
Krischna I, 386. 419 ff. 572 f. II, 190. 686.
Krischna Apollo I, 423 II, 686.
astronomische Fabel I, 421.
Attribut Flammenrad I, 541.
„ Flöte I, 424.
„ Fünfeck I, 422.
„ Lotus I, 422.
Geburt I, 422 f.
der Geister Einigung I, 424.
durch die Heilschlange geschützt I, 423.
Herakles I, 476.
Lebensprincip der Leiber I, 424.
der beste der Männer I, 424.
unter den Nymphen I, 424.
Osiris I, 422 ff.
Pandavenkrieg I, 420.
der Schwarze I, 423.
Sonnenincarnation I, 389. 423.
unter den Thieren I, 424.
Vishnu I, 419 ff.
Würde I, 422.
Kritias I, 112.
Κρόμμυον Fieber stillend II, 72.
Krokodil in Aegypten verehrt II, 221.
Attribut der Athene III, 340. 390.
als Symbol IV, 589. Typhons II, 72. doch cf. 200.
zu Tachompso verehrt II, 200.
Κρόκος, κροκόπεπλος III, 383. 384.
Krone des Theseus IV, 267 f.
Κρόνια od. *κρονικά* III, 170.
Κρονία ποίησις II, 135.
Κρόνιος βίος III, 170.
Κρόνος III, 88. 201.
ἀγκυλομήτης III, 58.
Vater des Apollo II, 347.
chaldäisch II, 460.
der Greis III, 170.
nach Hesiod III, 58.
Φαίνων II, 186.
der phönicische II, 340. 347. III, 169 f.
mit Rhea verwandt III, 61.
stoische Ansicht III, 62.
Symbole III, 59.
Thurm II, 137.
der Unoffenbarte II, 135. 157. 242.
Weltregent, orphisch IV, 88.
Zamolxis III, 12.
Κρόνου δάκρυον IV, 501.
Κρόταλα im Bacchischen Cult IV, 147.
Κροταλίζειν IV, 148.
Kroton Münzen auf den Apollocult sich beziehend II, 601.

Krotos IV, 65. 71.
Kruggott IV, 55.
Kschetria I, 382.
Kteatos III, 41.
Κτείς IV, 376.
Ktesias Indica I, 361 f.
Ktesios III, 154.
Sohn der Praxidike und des Soter IV, 288. *Ζεύς* s. daselbst.
κτήσιοι die Penaten IV, 299.
Kuchenopfer II, 538 f.
Kugel Dionysisches Spielzeug IV, 118.
Symbol des Feuers I, 269.
Attribut der Fortuna IV, 302.
im Mithrascult I, 275. 277.
Bild der sinnlichen Natur I, 277.
geflügelte zwischen zwei Schlangen II, 246.
Kuh den Aegyptern heilig II, 202. 205.
Attribut der Bhavani I, 414.
Hieroglyphe der Erde II, 252.
wilde von Frauen gebändigt IV, 240.
Attr. der Hera III, 239.
indisch I, 251. 414.
Isis I, 393. II, 24. IV, 307. in den Fluss der Isis versenkt IV, 310.
Attribut der Juno III, 239.
„ der Kali II, 529.
„ der Lakschmi I, 414.
Opfer in Rom IV, 293. der Ceres 289. in Umbrien III, 672.
des Pharao IV, 7.
Reinigungsmittel I, 415.
Kühgespanne der römischen Kaiserinnen III, 239.
Kuhkopf Attribut der Artemis II, 580 f.
Kuknos persischer Wundervogel II, 167.
Kukuk III, 248 f. 251.
Attribut der Hera III, 248 f. 251.
Kunst Unterschied der indischen u. griechischen I, 451 ff.
der barbarischen und indischen IV, 605 f.
Kunti I, 420.
Kupra-Juno III, 666.
Kureten I, 14. III, 14 f.
Cult IV, 118.
kretensische II, 553.
mit den Korybanten identisch II, 368. IV, 106.
Kureten Mysterien IV, 108.
Diener der Pallas III, 431.
tanzen um den Zeus IV, 356.
Κουρῆτις bed. Kreta III, 87.
Κούριον od. *κουρεῖον* IV, 151.
Kurmavatara I, 572.
Κούρη, *Κοῦρος*, Geschwister, Gatten IV, 111. Adonis s. das.
Κούρητες s. Salii.
Κουροθάλεια II, 561.
Κουροτρόφος Ἀπόλλων II, 561.
Δημήτηρ IV, 293. 329. in den Apaturien IV, 151.
in den Eleusinien IV, 384.
Γῆ III, 154.
Kuru's Krieg I, 420 f. III, 313.
Kyamoors I, 303.
Κύαμος αἰγύπτιος II, 229.
Kyane Quelle und Nymphe IV, 286.
Kybdasus II, 436.
Kybebe Aphrodite II, 368. 494.
Κύβηβοι II, 368.
Kybele II, 364. 368. 379. 383.
zieht mit Apollo ins Hyperboreerland II, 374.
und Attis II, 364.
Frühlingsfest II, 366.
Galli ihre Priester II, 369. in Frauenkleidern 369. cf. 361 f. castrirt? 367. 370. *Μητραγύρται* 371.
Attribut der Hund II, 526.
künstlerisch II, 377. 386 f. 508.
Attribut der Löwe II, 378. 381.
und Ops II, 385.
des Protogonos Tochter II, 383.
mit der Rhea verschmolzen II, 373. 381 f. IV, 106.
in Rom II, 386.
mit den Sabazien verbunden II, 383.
mit Samothracischem Culte verbunden II, 385.
sipylenische IV, 781.
Attribut die Thurmkrone II, 580.
Κύβελος Berg II, 364. 374.
Κύβος II, 379.
Kydonia Sklavenfest II, 618.
Κυκεών in den Thesmophorien und Eleusinien IV, 378 f. 396.
Kyklopen in Argos IV, 244.
nach Hesiod III, 58.
die Himmelsschauer I, 8.
im Gefolge des Perseus I, 285.
Urvolk I, 11.

Kyklopische Bauwerke I, 61.
Κύκλος ἀνάγκης I, 428. 550.
Κυλλήνιος s. Hermes.
Κύμβαλα im Bacchischen Cult IV, 147.
Κυνηγός oder κυνηγέτις II, 551.
Κυνικὸς κύκλος II, 105.
Kynokephalos der Affe dem Hermes heilig II, 110. Hermes 322.
kalendarisch II, 62. 629.
künstlerisch II, 315.
Hieroglyphe II, 110.
Kynosarges II, 650.
Κυνόσουρα der kleine Bär IV, 718.
Kabire II, 454.
Amme des Zeus IV, 719.
Κύων der Hundsstern II, 103.
Κύπρα III, 256.
Κύπρις bed. mixtura II, 494.
Κύπρος II, 490.
von Agamemnon in Besitz genommen II, 491.
Tauben auf Adonis Scheiterhaufen II, 181.
Urgeschichte II, 487
Venuscult von Askalon herkommend II, 410.
zu Paphos II, 484.
Kyrene ringt mit einem Löwen I, 34.
Κυριο-λογούμενα, — λογικά IV, 524 f.
Κῦρος der Vater genannt I, 221.
Κυθέρεια s. Ἀφροδίτη.
Κύζικος Raub der Proserpina IV, 295.

L.

Λαβρανδεὺς Ζεύς II, 500. III, 97. 205. IV, 248 f.
Labyrinth in Aegypten II, 113 ff.
in Kreta IV, 263 f.
Labyrinthischer Tanz der Delier IV, 269.
Lacinia s. Juno.
Lacinius I, 101.
Laertes III, 557.
Λαγωβόλον I, 266.
Laios III, 255.
Λακεδαίμων s. Ζεύς.
Lakschmana I, 572.
Lakschmi I, 500. 572.
Gemahlin des Krischna I, 419.
Attribut die Kuh I, 414.
Lamia Gespenst III, 740.
Λαμπάδων ἡμέρα IV, 396.
Λαμπαδοφορία an den Panathenäen III, 471.
Lampe Attribut der Athene III, 353. 391.
Lampetia vermählt mit Aesculap. III, 401.
Lampsake III, 753 f.
Lampsakus früher Πιτυόεσσα IV, 586.
Λαμπτήρ s. Dionysos.
Lanassa's Raub III, 182.
Lanca Krieg III, 312.
Landleben Einfluss auf den römischen Cult III, 703.
Laodice II, 519.
Laogore II, 487.
Lao-tseu I, 494. 501.
Λαφρία II, 551.
Λαφύστιος s. Dionysos.
Lapis Manalis III, 570 f.
Lapithes IV, 202.
Lapiveithei III, 665.
Lar cunctalis III, 493.
Lar Juppiter III, 207 f.
Lara III, 561.
Lararium III, 566 f.
Larentalia IV, 763.
Larentia II, 641.
Lares II, 414. 527. III, 127. 560 f. 568 f. 576. 675. 841. Literarischer Zuwachs 803.
Coilo potentes III, 565.
compitales III, 562 ff.
etrurisch III, 556 ff.
familiares III, 557 f. 559. 572 f.
grundules III, 563 f.
hostiles III, 564.
Attribut der Hund II, 246. III, 565. 569.
Mania ihre Mutter III, 561.
Opfer III, 565 f.
permarini III, 564.
praestites III, 558. 565.
publici et privati III, 562 ff.
viales III, 562 ff.
Larinum III, 557.
Λάρισος Cult der Athene III, 434.
Larissa III, 557.
Larum collegium III, 563. decuriones 567. magistri 567.
Larthiasses III, 557.
Larunda III, 561. 575. sabinisch 569.
Larva III, 560. 572 f.
Larvati III, 560.
Lasbus König von Indien I, 390.

Laserpitium IV, 590.
Lases i. q. Lares III, 557.
Latia III, 543. 680.
Latialis s. Juppiter.
Latiar III, 678.
Latinae feriae III, 678.
Latiner III, 540.
Bund III, 663. 678 f.
Cult III, 679.
Ehegottheiten III, 688.
Latinus III, 543. 604. 687.
Latona Juno III, 118.
Mutter des Lichts II, 524.
die Wölfin II, 531. s. *Leto.*
Lattich Adonispflanze II, 428.
Todtenkraut II, 428.
Laubhüttenfest IV, 745. 750 ff. 753.
Lavinium Penatencult III, 579. 582 f.
Lebadea Fest der königlichen Erotien IV, 163.
Heiligthum des Trophonios und der Herkyna III, 502.
Lebakhbaum in Aegypten heilig II, 231.
Lebedos Dionysoscult IV, 182.
Lebenslauf bildlich IV, 453.
Λέχερνα III, 218.
Lectus genialis III, 226.
Leda-Latona II, 524.
Lehrart und -Bedürfnisse der Vorwelt IV, 479 ff.
Leier Symbol der Bildung IV, 451. der Eintracht, der frohen Hoffnung ibid. siderischer Verhältnisse II, 541.
Leiodes III, 65.
Leiriope, Leirioëssa Mutter des Narcissus IV, 166 f.
Leïs III, 262.
Λεκανομαντεία IV, 650.
Leleger Erbauer des Junotempels zu Samos III, 217.
Lelex aus Aegypten III, 5.
Lemnos Cult der Athene III, 435. 470.
Mysterien III, 20).
Vulkane IV, 122 f.
Lemuralia III, 573. IV, 763.
Lemures III, 559. 573.
Λῆναι IV, 42. 44.
Lenäen IV, 90 f.
Leontica in den Mithriacis II, 222.
Lerna III, 495.
Phalluscult III, 328. 330. 333.
Weg zur Unterwelt IV, 144.
Lernäen IV, 35.
Λήθης τόπος IV, 149.
Leto II, 549. III, 240 f. IV, 234.
Hera III, 118. 213. 240 f.
ἡ νύξ II, 524.
Attribut die Spitzmaus II, 522. der Stier 529.
zu Zoster III, 456 f.
Letoiden in Creta II, 550 ff.
Leuchter Attribut der Venus III, 284.
Λευκή Wohnsitz der θεοὶ ἀῷοι II, 183.
Leukippe IV, 302.
Grossmutter Memnon's II, 183.
Leukippiden III, 445 f.
Raub II, 677. III, 47. 208. IV, 444.
Leukippos II, 196. 491. III, 47.
Persephone IV, 253.
Λευκοφρύνη Ἄρτεμις II, 592.
Λευκόφρυς Tenedos II, 592.
Leukothea III, 519. 684. IV, 13. 236 f.
Lex IV, 709.
Liber pater III, 86. 154.
und Libera IV, 110 ff. 142. 147. 312. 461.
von Dodona kommend IV, 283.
Befreier der wandernden Seele 136.
Libera Ariadne IV, 113 f.
Ceres IV, 112.
Proserpina IV, 113.
Semele IV, 112.
Venus III, 154. IV, 112.
die erste Weberin II, 521.
Liberalien IV, 110.
Liberator s. Juppiter.
Libethron IV, 76.
Libitina III, 681 f. IV, 283. s. auch Venus.
Libya Tochter des Epaphus I, 284. IV, 233.
vermählt mit Poseidon III, 273.
Mutter des Agenor IV, 8.
Libyen Culte im Allgem. II, 437.
der Athene III, 311.
des Dionysos II, 438. IV, 23.
Poseidons III, 9.
Libyer Könige von Herakles stammend II, 79.
beschiffen zuerst das Mittelmeer II, 73.
Libyerinnen Keuschheitsprobe III, 310 ff.
Licht bed. die Artemis II, 589 f.
Cult persisch I, 208. 291.
hieroglyphisch II, 235.

Licht orphisch IV, 82.
Lichteropfer I, 102.
Lichtmesse I, 260. IV, 733. 759.
Liebe nach Hesiod III, 56.
die Weltmutter I, 399 f.
Λικνίτης s. Διόνυσος.
Λίκνον, λικνοφόρος IV, 92. 384.
Lilie Attribut der Juno III, 230.
weisse zwischen Maria u. Joseph IV, 596.
um Susa häufig II, 184.
Lilith II, 331. 333. 372. 525.
Λιμενία ποντία II, 584.
Ἀφροδίτη III, 271.
Λιμενῖτις, λιμενοσκόπος II, 583.
Λίμναι IV, 91.
Λιμναία, λιμνᾶτις, λιμνάς II, 583. III, 435.
Λιμναῖος s. Διόνυσος.
Lindos Pallasbild III, 347 f. 360.
Ling I, 447.
Lingam I, 384. 391.
Bild der Regeneration I, 413.
Linos IV, 40.
von Herakles ermordet II, 646 f.
dessen Lehrer II, 647.
Memnon II, 189. 311.
Sohn der Urania II, 189.
Λιταί als Göttinnen IV, 627.
Λίθος ἔμφωνος II, 186.
Lituus IV, 649.
Λίξ II, 597.
Locales dii III, 763.
Λοχεία, λοχία Ἄρτεμις II, 530. 551. 593. III, 231. IV, 716.
Locman I, 191.
Λόγια IV, 652.
Λόγος I, 292 f. IV, 517 f. 521 f. platonisch I, 529. ἀληθινός s. Hermes.
Loebesius III, 86. IV, 110. 112.
Löwe bei den Aegyptern verehrt I,34.
brüllender bez. die grösste Hitze I, 33. 34.
Symbol des Feuers II, 224.
Attribut des Hephästos II, 246.
„ des Herakles II, 633 f.
„ des Horus II, 76.
von Keos von Bröndsted erläutert I, 31. 34.
Attribut der Kybele II, 378. 381.
Symbol Lydischer Könige II, 633.
im Mithrascult I, 253. 269. 278. 330. II, 223.
Löwe Attribut der Neith II, 217. 283.
von Nemea, aus dem Monde gekommen II, 244.
Bild des Nil II, 112. 223.
Attribut des Phtha II, 217. 283.
Quellenwächter II, 223.
der Sonne heilig IV, 85.
mit einem Stierkopf im Revers, oder einen Stier würgend, auf Münzen IV, 245.
im Thierkreis II, 132.
als Vishnu I, 409 f.
Bild des Weihwassers II, 223.
Löwenkopf Attribut der Artemis II, 580 f.
der Isis II, 215.
des Kronos-Vishnu I, 279.
orphisch IV, 83. 85.
an Brunnen I, 35.
als Symbol der Reinigung, Erquickung, der Stärke etc. I, 35.
Löwenköpfige Schlange II, 246.
Löwenthor zu Mycenä I, 267 ff. 275. 278. 280. 289. II, 224.
Lomus I, 406.
Loose zu Delphi IV, 656.
Lorbeer nicht vom Blitze getroffen III, 658.
Blätter geben enthusiastische Kraft II, 561.
Lordon II, 436.
Λωτός Arten II, 228 ff. 323.
in Aegypten II, 39. 41. 228. Symbol dieses Landes 252.
Attribut des Ganga II, 229.
„ des Harpokrates II, 229.
Bild der Hoffnung im Tode II, 45. 229.
ὑδρογονικὸν σημεῖον II, 44. 229.
indischer I, 356. 405. II, 229.
Attribut der Isis II, 229.
„ des Kanobus II, 229.
„ des Krischna I, 422.
Bild des Kontinents I, 476.
„ des nie versiegenden Nil II, 41. 61.
bezeichnet die vom Nil neugetränkte Erde II, 43. 229.
Attribut des Osiris II, 229.
Symbol der Erhabenheit des göttlichen Verstandes II, 254.
Symbol der ewigen Zeugungskraft I, 412.
Λοξώ II, 519.

Lubentina, Lubitina s. Libitina.
Lucer III, 554.
Lucia Volumnia III, 698.
Lucina s. Artemis. Dictynna III, 89. Hera s. das. und Juno. die italische und etrurische III, 685.
Lucum conlucare III, 805.
Lucumones II, 492. III, 535 f.
Ludiones III, 695.
Luft indisch I, 366. 513.
Luftreinigung in den Dionysien IV, 92. 156.
Luna II, 334. 466. 559. 571.
die auf- u. untergehende III, 57.
λοχεία I, 536.
τύχη II, 412.
Victoria IV, 298. — *s. auch Mond.*
Lunatici II, 571.
Lunus II, 334. 359. IV, 277.
zu Kabira im Pontus II, 359.
und die Kabiren II, 360.
in Kappadocien II, 465.
Lupercalien III, 77. IV, 759.
Luperci III, 77. 542 f.
Lusia III, 154. IV, 253.
Lustrare agrum III, 805.
Λουτροφόρος IV, 140.
Lux II, 535.
Λυαῖος IV, 54.
Λυχνοκαΐη IV, 765.
Lydier (und Lydierinnen) im Bacchischen Gefolge IV, 45 f.
cultiviren Etrurien? III, 536.
Ueppigkeit II, 623.
Λυγοδέσμα s. Ἄρτεμις.
Λύγος III, 217. 219. Attribut der Hera 229.
in den Thesmophorien IV, 375.
Λυκάβας II, 533.
Lykäische Spiele III, 76. Weihen 79.
Λυκαῖος Ζεύς III, 74. 76. 149.
Lykaon III, 76.
Λύκη II, 533 f. 555.
Λυκηγενής II, 533 ff.
Lykia II, 531. 533 f. von Kreta bevölkert 536. das Schützenland 539.
Λύκιος, Λύκειος, Λυκεία II, 532. s. Apollo. Artemis.
Λυκόεργος III, 77.
Lykopolis in Aegypten II, 554.
Λύκος II, 533 f. 555. 676.
Sohn des Hyreus III, 39.
Sohn des Pandion II, 536.
Λύκος Vater der Buzyge I, 499.
ein Telchine II, 536.
Lykurgos in Tracien I, 482.
von Dionysos bestraft IV, 16. 32 f. 40.
Lymphatici II, 571.
Lynkeus III, 346.
Lyra die sänftigende IV, 31.
als Symbol II, 598 ff. cf. 596.
Lysimachos Bacchusbilder IV, 19.
Λύσιος IV, 12. 17.
Lytierses (Lity—) II, 636 f.

M.

Μᾶ II, 331 ff. 364. 374. 466.
Erzieherin des Dionysos IV, 249 f.
γᾶ IV, 111.
Mabog Stadt in Syrien II, 389.
Maceris II, 653.
Μαχανῖτις s. Athene.
Machaon III, 46. 401.
Macht indisch I, 400.
Madajo I, 394.
Madhu Geburtsort Krischna's I, 419 f.
Madura I, 421.
Maeetis III, 316.
Maeon vermählt mit Dindymene II, 374.
Märtyrerfeste um Christi Geburtstag IV, 730. 739.
März III, 697. Feste IV, 760.
Mag bed. Priester I, 187.
Magadha I, 494 f.
Μάγαρον III, 766.
Magier I, 187 ff. 234. ihr Alter 297 f. mit den Chaldäern verwechselt I, 187.
Anbetung Christi IV, 732.
weisse und schwarze II, 193.
Magismus I, 8 ff. 187. 197 f. 311 f. dem Christenthum entgegengestellt I, 293.
in Ephesus II, 597 f.
Magister collegii saliorum III, 693.
Magistratsprüfung in Athen III, 114.
Magistratus romanus, Wesen III, 646.
Magistri Larum III, 567. pagorum 805.
Magna Dea II, 466. 518. III, 664.
Magna Diana Ephesiorum II, 416.
Magna mater II, 386. 523.
Fest im April IV, 762.
am Phasis III, 362.
Mahabad I, 383.

Mahâbhârata I, 372. 433. 507.
Mahadeva I, 392 ff. 571.
Mahat I, 400.
Mahischasur III, 318.
Mahpai I, 205.
Mai Feste IV, 762 f. Feuer III, 707.
Μαῖα Tochter des Atlas III, 503.
Bhavani die Täuschende I, 574. IV, 130.
buddhistisch I, 560.
Demeter II, 466.
des Dionysos Amme IV, 72.
Mutter des Hermes III, 287. 527. IV, 72.
Muse IV, 72.
Neigung und Täuschung I, 399 f.
Persephone IV, 130 ff. 237.
Führerin der Pleiaden III, 607 f. IV, 72.
pythagoreisch IV, 402.
der Römer IV, 73.
die Weberin IV, 131.
Maïa, Maiesta mit Vulcanus vermählt III, 686.
Μαιευτική platonisch I, 529.
Μαιμάκτης Ζεύς III, 79.
Μαινάδες IV, 43.
Μαινόλης s. *Διόνυσος*.
Maitari I, 561.
Majus III, 686.
Μακαρῖται ἥρωες III, 736.
Μακάρων νῆσοι II, 643.
Μακρίς Amme der Juno III, 240.
Μακρόκοσμος I, 426.
Μαλάχβηλος II, 413. 500.
Malica II, 613.
Malkandros II, 21.
Malkath II, 443.
Malkisedek III, 35.
Μαλοφόρος s. Demeter.
Mamers III, 279 f. 675.
der Sabiner III, 542 f.
orakelnder Specht IV, 366.
Mamurius Veturius III, 698. 700.
Mana Geneta III, 569.
Manalis lapis III, 570 f.
Mânava Dharma Sâstra I, 373.
Mandel, Symbol der Zeugung II, 375.
Manencult von Aeneas gestiftet III, 573.
Maneros II, 22. 171 f. 189. 311. 646.
Manes III, 569 ff.
Manetho IV, 671.
Mania III, 255. 569. 698.
Mania Kinderopfer III, 567.
Mutter der Laren III, 561.
mit Mantus und den Manen verbunden III, 625.
Manibus parentatur III, 627.
Manis deus III, 560 f.
Mannweib im bacchischen Mysterienkreise IV, 128.
Grund der Dinge IV, 80 f.
Μαντεία IV, 507.
Μαντεῖα IV, 652.
Mantelfiguren auf griechischen Vasen IV, 150.
Μαντεύματα IV, 652.
Manthyrea Minervencult III, 440.
Μαντική IV, 642 f. 647 f. Schriften darüber 676.
Mantinea Minervencult III, 440.
Μάντις IV, 642.
Manto II, 567.
Mantra I, 505 f. 509.
Mantua III, 624 f.
Mantuanisches Gefäss IV, 471.
Mantus III, 624 ff. 842 f. Dis 624 ff. Vedius 625.
Manu I, 507 f.
Manubiae III, 656.
Mao I, 334 f.
Marcondaipuram I, 431. II, 665.
Mares III, 660.
Maria die Himmelskönigin, blau gekleidet IV, 596.
Mariä Reinigung Fest IV, 733.
Pharia II, 73.
Marienbilder, redende IV, 641.
Marica III, 604. 687.
Μαρικᾶς, Maricane III, 687.
Markgötter der alten Deutschen IV, 621.
Marnas II, 414.
Μάρων IV, 57. 125. 217.
Mars III, 279. 666.
mit Anna Perenna III, 682.
Cures III, 675.
gradivus III, 521. 695.
künstlerisch III, 844. von rothem Stein IV, 595.
Salii seine Priester III, 690.
Silvanus III, 805.
Stator III, 521.
mit Rhea Sylvia III, 845.
ultor III, 521.
im Uebrigen s. Ares.
Marsfeste IV, 760.

Marstempel in Etrurien III, 662.
Marsyas II, 368. 374 f. 574.
Wettkampf mit Apollo II, 374.
Fluss III, 741.
Martialis s. Juno.
Martichoras I, 219.
Martii s. Penates.
Martis molae III, 43.
Martius Picus III, 677.
Masaris s. Dionysos.
Masken der Demeter IV, 599.
bei Festaufzügen IV, 136 f.
von Juppiter, Silenus etc. IV, 55 f.
Maskirte Tempelfiguren auf Vasen IV, 599.
Mastaura IV, 249.
Mater Deûm II, 466.
Materie I, 400.
nach der Bacchischen Mysterienlehre IV, 117.
Matralia III, 683.
Matricaria Parthenium III, 405.
Matronalia III, 696.
Matsyavatara I, 572.
Matuta III, 154. 230. 683. IV, 236.
Maus der Athor, Urnacht Attribut II, 240. 522.
Mavors III, 279 f.
Maya s. Maia.
Mazda I, 320.
Mechir ägyptischer Monat II, 27.
Medea II, 549. III, 486 ff. IV, 234 f.
schützt den Aeetes IV, 236.
bei Aegeus IV, 266.
φαρμακίς IV, 277.
Mediareh I, 323.
Medica s. Minerva.
Medioschem I, 322.
Medioxumi dii I, 91.
Mediozerem I, 321.
Meditrina, Meditrinalia III, 685.
Medusa III, 60. IV, 243 f.
Locke III, 442 f.
Symbol des Monds I, 50.
mit Poseidon vermählt III, 273.
Medusenhaupt Attribut der Γῆ III, 154.
Meergrün Farbe der Athene und Venus III, 340.
Meerzwiebel in Aegypten heilig II, 230.
Μεγάβυζοι II, 575. 597. IV, 644 f.
Μεγάλαι θεαί d. i. Ceres und Proserpina IV, 335 cf. I, 149.
Megalesia II, 386.
Megapenthes I, 282.
Μέγαρα der chthonischen Götter III, 763. 765 f.
Megara colonisirt III, 5.
Megasthenes I, 484.
Meher I, 213. 242.
Meherdschan persisches Fest IV, 761.
Μειλίχιος Ζεύς III, 79. 113. 123 f. 460. 488.
Mekasser I, 431.
Μελαιναί IV, 152.
Μελαινίς s. Ἀφροδίτη.
Melampus IV, 27. 152. 182.
heilt die rasenden Argiverinnen IV, 34 f.
Bacchuspriester IV, 34 f.
περὶ παλμῶν μαντικῆς IV, 676.
περὶ συμβόλων IV, 678.
Melampygus II, 625. 627. 650.
Melanaigis s Dionysos.
Melanippe III, 388.
Melanthus III, 259. IV, 151 f.
Melchi-zedek IV, 352.
Melech bei den Karthagern II, 443.
Meles II, 633. 641.
Melete Muse IV, 75.
Μελίβοια IV, 240.
Melikertes II, 658. III, 519. IV, 13.
Melkarth Sohn des Demaroon II, 347 f.
gefesselt II, 615.
Herakles II, 88. 347. 612.
personificirter Jahrescyklus II, 360.
ein Kabire II, 453.
in Karthago II, 451. 457. 639.
Menschenopfer in Karthago II, 457.
Melische Nymphen III, 59.
Μέλισσα der Mond II, 585.
Nymphe III, 83.
Amme des Zeus III, 89. IV, 349. 356.
Μέλισσαι die ersten Priesterinnen II, 586. IV. 311.
Priesterinnen der Demeter IV, 384. 644.
in der Mysterienlehre IV, 354.
die Seelen IV, 351. *s. auch Biene.*
Μελισσεύς, Μελιτεύς III, 107. IV, 349.
Melite Quelle II, 531.
Μελίτειον III, 83.
Melobosis Nymphe IV, 303.
Μῆλων II, 620.
Μηλοφόροι II, 621.

Μελπομένη IV, 75. 222.
Μελπόμενος s. Διόνυσος.
Melusina III, 607.
Memnon II, 37. 174 ff. 549. 667.
Namenserklärung II, 177 f. 311.
stirbt durch Achilles II, 179.
Amenophis II, 176. 304. 310.
erlegt den Antilochus II, 179.
verwandt mit Athene III, 342.
Sohn der Aurora II, 186.
der Beharrliche II, 177. 187. 189. 192.
ἔμφωνος λίθος II, 186. s. tönendes Bild.
Evas II, 307.
bed. Gedächtniss II, 195.
Genealogie II, 178.
Horus II, 190.
Ismandes II, 38. 51. 176. 192. 305.
Kamephis II, 244.
Künstler II, 191.
Leichenspiele II, 189.
Allegorie vom Lichte II, 186 f. Lichthort 245.
Linos oder Maneros II, 189.
Vater der Musen II, 195.
Erbauer der Obelisken II, 192.
Osiris II, 39
Erfinder der Schrift II, 191.
der Schwarze II, 184. III, 595.
sein Sitz II, 193.
Sonnenincarnation II, 192.
in Susa II, 179. 184.
Θηβαίων πρόμαχος II, 186 f. 311.
des Tithonos Sohn II, 178. 245.
Allegorie vom Tone II, 185. tönendes Bild II, 175. 181 f. 185. 304 ff. 311. 598. III, 186. IV, 369.
der Trojaner Vorfechter II, 179.
Vögel II, 181. 189. 479. III, 756.
der Weisse II, 184 f.
des Zeus Sohn II, 180. 186. 189. 245.
Μεμνόνεια bed. Nekropolen II, 307.
des Memnon: zu Abydos II, 191. 307. am Aesepos II, 179. zu Ekbatana 191. 307. in Libyen ibid. zu Paphos, in Susa, in Syrien 179.
Μεμνονίς II, 626.
Memor s. Athene.
Memphis Bedeutung des Worts II, 143.
ὅρμος ἀγαθῶν II, 143.
Licht- u. Sonnenfeste das. II, 263—267.
Memphis Todtenstadt II, 143.
Μήν II, 360 ff. pythagoreisch IV, 403.
Mena Juppiters Tochter III, 221.
Menae (num) III, 817.
Μηναγύρται II, 371.
Menanos II, 630. III, 335. 816 f.
Mendes II, 48. 83. 198 f. 238. 247. 318. 489. IV, 59 f. Zeichen der Bock II, 207.
Mendesischer Nilarm II, 247.
Menekrates III, 147.
Menelaos vergöttert III, 754.
Menerfa III, 553. Menerva 666. 674.
Menes I, 373.
Menetor περὶ ἀναθημάτων IV, 674.
Menippe III, 39.
Menotyrannus I, 265. IV, 102.
Menrva III, 813.
Menschen, der ersten, Gottähnlichkeit I, 6. Umgang mit den Göttern IV, 486.
indisch-philosophische Ansicht I, 534 ff.
-Opfer der Aglauros III, 393.
der Artemis IV, 715. 718.
im Baalscult I, 39.
dem Bacchus IV, 94. 188.
der Demeter IV, 341.
dem Diomedes in Cypern II, 457.
in Etrurien III, 662.
durch Hadrian aufgehoben I, 258.
der Hera III, 214.
von Herakles abgeschafft II, 654.
in Karthago II, 457.
dem Melkarth II, 457.
im Mithrascult I, 258.
den diis Palicis III, 826.
-Ordnungen des Lebens, nach Proclus II, 134.
-Ursprung nach der Bacchischen Mysterienlehre IV, 117.
indisch I, 425.
Urzustand I, 4 ff. 12 f.
Veredlung durch Mittelwesen III, 782 f.
Vergötterung I, 90 f. 107.
Mentes novellae IV, 129.
Menu I, 373.
Mercurius III, 286 ff. 666.
Augustus I, 124.
Penate III, 581 f.
s. im Uebrigen Hermes.
Meroe II, 55.
Μηροῤῥαφής s. Dionysos.

Meros Berg I, 392. 456. 462.
mit Epheu umkränzt IV, 11 f.
Meru Berg des Heils I, 355 f. 391. 476.
Meschia, Meschiane I, 202.
Mesori ägyptischer Monat II, 27.
Μήστωρ s. Zeus.
Mestra IV, 275 f.
Mestraim I, 241.
Mestres I, 241. IV, 276.
Meta der Aphrodite zu Paphos IV, 640.
Μεταφορά IV, 528.
Μετάνειρα I, 160. 162. IV, 315.
Μετενσωμάτωσις I, 143. II, 150.
Μήτηρ IV, 111. Priesterin I, 254. *θεῶν* III, 154.
Metharme II, 487.
Μήθη IV, 125. 219 f. ihre Hauptbinde 56. Genossin des Silenos und Bakchos 56.
Methren I, 242. IV, 276.
Μεθυέρ Isis II, 239.
Μητιέτης s. *Ζεύς*.
Metioche III, 39.
Μῆτις III, 333. 424. IV, 80. vermählt mit Hercules, *ἱερὸς γάμος* III, 814. orphisch IV, 82.
Μητραγύρται II, 371.
Midas Sohn der Kybele II, 366. vergl. Osann's Midas S. 57—65.
Mihr die Sonne I, 228. die Liebe 229.
Mihir-Meher I, 292.
Mihirgian I, 260.
Μικρόσκοσμος I, 426.
Milvius kalendarisch II, 629.
Milyer II, 536.
Μιμαλλόνες IV, 42. 45. 187.
Mimansas I, 373.
Minerva in Rom III, 308 ff. 342. 478 ff. in Etrurien 553.
capta III, 480.
Geburtstag III, 480.
mit Juppiter und Juno verbunden III, 479.
medica III, 399 ff. 407.
musica III, 402.
Penate III, 479. 578. 581.
Virtus III, 154.
im Uebrigen s. Athene.
Μίνως ἐννέωρος II, 96.
der Europa und des Zeus Sohn IV, 233. 262 ff.
mit Mithras und Osiris verglichen IV, 263.
Μίνως Gemahl der Pasiphaë II, 264.
Minotaurus I, 39. II, 447. IV, 272 f. 555. Attis II, 368. von Theseus getödtet IV, 267.
Mirgan I, 260.
Mirtlok I, 406. 428.
Mirrhagan I, 260.
Mirrhigan I, 292 f.
Mithra der Lichtgeber I, 203. die Sonne 216. s. Mithras; über das weibliche Wesen s. Mitra.
Mithras I, 208. 230 f. 315. 323 f. 328 f. 341.
boum abactor I, 319.
des Albordi Sohn I, 249.
mit Argus verwandt II, 302.
Attribute I, 255. 330.
Cult I, 226 ff. Quellen I, 237.
Bedeutung der Kugel I, 275. 277.
des Löwen s. dieses Wort.
in Aethiopien I, 235. 241.
mit dem Bacchischen verwandt I, 462.
Verbreitung I, 258 ff. 262 ff. im Occident I, 329. IV, 362. 415.
in Mexico I, 266.
des Diorphos Sohn II, 674 f.
der erhöhte und erniedrigte IV, 234.
das männliche Himmelsfeuer I, 237.
der Felsgeborne I, 270.
Geburtsfest IV, 765.
Grotte I, 271. IV, 492.
künstlerisch I, 246 f. 248. 264. 338. 347 f. Monumente I, 246 ff. von Neuenheim IV, 414 f. von Mannheim I, 263 ff.
Lichtwächter II, 184.
Lunus I, 334.
Memnon II, 193.
Menschenopfer I, 293.
Mitra I, 228 ff. 277 f. 293.
der Mittler I, 227. 239 f. 291 ff.
Mysterien I, 251 ff. 255 ff. 260.
Bedeutung des Raben I, 253. 330.
damit zusammengesetzte Namen I, 235.
baut Obelisken II, 191 f.
Opfer I, 247 ff.
Perses (Persidicus) I, 232. 242. 254. 267 ff. II, 193.
siderischer Standort I, 279.
Stein I, 271.
die Sonne I, 240 ff. 333. II, 657.
und der Stier I, 244. 246 ff. 277. 281.

Mithras tödtet den Stier I, 280. IV, 250. der Stierräuber I, 281. Stieropfer I, 330.
ὁ τριπλάσιος I, 275 ff. 338. 349.
in der Urgeschichte der Cultur IV, 416.
Weihen, der Löwe I, 35.
das lebendige Wort I, 292.
Mithrax (Mithridax) I, 271.
Mithriaca Geschichte I, 258. in griechischen Culten I, 340. und Sabazien I, 265.
Mithridates Evius und Bacchus IV, 17.
Mithro I, 334 f.
Mitra I, 331. 334. 341. II, 331.
Aphrodite I, 227 ff.
Artemis I, 233. 237.
Athene in Assyrien II, 673.
aus Babylonien I, 231.
Bhavani III, 232.
dreiköpfig I, 336 ff.
Hestia I, 289.
Ilithyia I, 233.
künstlerisch I, 347 f. mit bacchischer Kopfbinde IV, 143.
Perse, Persephone I, 232.
Selene I, 333.
Urania I, 227 ff. 230. 287. II, 350. 354. 466 469.
Mitres König von On I, 241.
Μνήμη III, 241. IV, 75.
Μνημοσύνη III, 241. 256. IV, 75. 222.
Mizraim I, 241.
Mnevis II, 202 f. 242. IV, 272.
Mnevidis regia II, 202.
Μῶαι III, 43.
Mobed I, 187.
Mochos I, 110. II, 341 f.
Modius Attribut der Hera III, 218.
Moeris See II, 115.
Μογοστόκος Λητώ II, 520.
Mohani-Maya I, 573.
Mohnköpfe Attribut der Proserpina IV, 114.
Μοῖρα III, 70. 100 f. 514 f.
Ἀφροδίτη II, 461.
Μοιραγέτης Ζεύς III, 97. 100. IV, 254.
Molae Martis III, 43.
Molione vermählt mit Aktor III, 41.
Molioniden III, 39. 41 ff. 273.
Moloch II, 331. 414. III, 162.
Cult Verbreitung I, 38 f. II, 447.
mithrisch? I, 258.
Moloch Cult bei den Karthagern II, 444. Menschenopfer II, 458.
Ζεύς III, 119.
Molosser III, 176.
Μολοττικοὶ θεοί III, 195.
Momos nach Hesiod III, 56.
Μονάς der Pythagoreer III, 299. 304. 574.
Mond Aegyptisch II, 48. 301. 332.
Artemis s. daselbst.
Bild der Astarte II, 392.
Athene IV, 304.
Cult in Arkadien IV, 255.
in Armenien IV, 298.
in Kleinasien II, 573 f.
in Libyen II, 437.
bei den Sabinern III, 672.
in Vorderasien II, 372.
Demeter IV, 293. 304.
dualistisch II, 588.
Finsterniss persisch II, 675.
Princip der Geburt I, 536.
γοργόνιον III, 380.
Hera s. daselbst.
himmlischer I, 51.
Io s. daselbst.
Isis II, 301. IV, 255.
kabirisch III, 162 f.
in Kreta III, 89.
im Mithrascult I, 265.
Bild weiblicher Schönheit II, 360.
der siegreiche IV, 298.
Tempel von grünem Stein IV, 595.
die Weltmutter II, 333.
Moneta III, 256. 342. 607 f.
Monimos II, 501.
Monotheismus Alter IV, 615 ff.
in den Mysterien IV, 393.
Monstrare IV, 488.
Monstrum IV, 508.
Mopsos II, 567.
versenkt die Königin Atergatis in den See II, 399.
Mord nach Hesiod III, 56.
Morgenröthe Hymnus an dieselbe II, 670.
Μορίαι im Pandrosium III, 394.
Morta III, 688.
Μῶσαι κροκόπεπλοι III, 384.
Mosaische Schöpfungsgeschichte I, 313.
Μόσχος II, 46.
Μοσχοσφραγιστικά II, 7.
Moses I, 386.

Moses in antiken Bildwerken IV, 458.
Typhon II, 89.
macht den ägyptischen Zauberer zu Schanden II, 88.
Μώτ Princip der Phönicier II, 346.
Μωῦθ bed. Isis II, 333.
Multimammia Artemis II, 580.
Mumien I, 138. II, 131. 138 f. 262. von Thieren 200 f. *)
Mundus (Cereris) patet III, 570 f.
Muni I, 406. 433. 556.
Μουνογένεια s. Persephone.
Munthu III, 813.
Μουνυχία Ἄρτεμις II, 530.
Münzen metallne Räthsel IV, 583.
von mysteriöser Symbolik IV, 139.
Musagetes s. Apollo. Dionysos. Herakles.
Μουσαῖος hieratischer Sänger I, 22.
Stammvater der Eumolpiden IV, 344.
Musen II, 194. 196. IV, 71 ff. ganz allgemeine Wesen IV, 73.
ἀειπαρθένοι IV, 76.
Aemter IV, 76.
mit Bacchischen Attributen IV, 77.
als Bienen II, 585.
Cult in Arcadien IV, 73.
„ in Böotien IV, 75.
Attribut Flügel II, 668.
künstlerisch IV, 77. 222 f.
ihre Leier IV, 501.
Molae Martis III, 43.
Mutterschaft IV, 76.
Nymphen III, 60.
Töchter des Pieros und der Antiope IV, 75.
Quellnymphen II, 195. III, 61.
Wettstreit mit den Sirenen IV, 76.
Tacita IV, 73.
blenden den Thamyris IV, 76.
in den Thespischen Weihen IV, 164 f.
Töchter des Uranos und der Gaea IV, 75.
Wohnsitze IV, 76.
Zahl II, 194 f. IV, 74 f. 77.
Töchter des Zeus und der Mnemosyne IV, 75.
Musen Töchter des Zeus und der Neda III, 78. IV, 73.
bei Zeus Agoraeus III, 111.
Μουσεῖα II, 196. der Thespier IV, 163.
Musica s. Minerva.
Musik bei den Aegyptiern II, 170.
in Verbindung mit den 7 Planeten etc. II, 171.
Musus I, 376 f.
Muth IV, 518.
Μοῦθ-Isis II, 239. III, 400.
Muthur III, 665.
Mutinus Titinus (Mutunus Tutunus) III, 685. 844.
Μυχία Ἀφροδίτη III, 282 f.
Ἥρα III, 118. 240. 302.
Μύχιοι θεοί III, 283.
Μύεσθαι IV, 517.
Μυκῆναι Löwenthor I, 267 ff. 275. 278. 280. 289. IV, 779.
Mauern IV, 263.
Stiftungslegenden I, 282 f. conf. 270. 285.
Μυκήνη Heroine I, 283.
Μυκηνεύς I, 284.
Mykerinos und seine Tochter II, 263 ff. IV, 554. 780.
Osiris II, 266 f.
Μυκήτης III, 259.
Mylitta I, 231. II, 331. 333. 460.
Ada III, 232.
Cult in Assyrien, in Babylon II, 350. im Pontus 356. 466.
Hera III, 231.
Succoth-Benoth II, 415.
Μυλλοί IV, 376.
Μυώπιος s. *Ἄρης*.
Myrons Bacchusbilder IV, 19.
Myrrha Mutter des Adonis II, 423.
Myrrhanus I, 390.
Myrte I, 124. IV, 587. Baum zu Trözen IV, 553.
Schmuck in den Bacchischen Mysterien IV, 93.
in d. Eleusinischen IV, 383 f. 399.
Μυρτώεσσα III, 78.
Μυσταγωγὸς τοῦ βίου III, 757. IV, 449 f. in den Eleusinien IV, 383.
Μυσταί IV, 387.

*) Ueber die Heiligkeit der Gräber, Balsamirung, Mumien als Pfänder s. jetzt Papiri Greco-Egizi dell' J. R. Museo di Corte, tradotti ed illustrati da Giov. Petrettini Corcirese. Vienna 1826. p. 9 sqq.

Μυστήρια des Adonis s. das. am Alcyonischen See III, 328.
in Arkadien (Demeter und Kora Soteira) IV, 256.
Attische: Quellen IV, 228 ff. — I, 158. Bedeutung des Kranzes der Geweihten IV, 268.
Bacchische Mysterien s. Dionysos.
Feuerreinigung IV, 92.
der Demeter IV, 290.
Eleusinische, Frauen in dieselben eingeweiht IV, 140.
Genius derselben IV, 472.
Griechische, enthalten die Hauptdogmen alter Naturreligion III, 65.
des Herakles II, 86. III, 771 f.
der Isis IV, 21.
Kastor und Pollux eingeweiht zu Eleusis IV, 279.
κατ᾽ ἐξοχήν IV, 387.
der Kureten IV, 108.
Lehre IV, 115 ff. 663 f.
von Lemnos III, 200.
des Mithras I, 251 ff. 255 ff. 260.
Monotheismus in denselben IV, 393.
des Osiris II, 47.
zu Pasargadae IV, 299.
in Rom III, 705.
befreien die Seele von den Wanderungen IV, 135.
Sprache der Philosophen I, 166.
beginnen mit Sühnungen IV, 341.
Unterricht in den Volksmythen I, 79 f.
Ursprung I, 148.
Vermittelung des höheren Lebens IV, 125.
Μυστήριον christlich IV, 388.
Mysteriorum dies IV, 735.
Μύστης s. Dionysos.
Μυστικὸς s. Ἡρακλῆς.
Mystis Amme des Bacchus IV, 13.
Mystisch synonym mit symbolisch, allegorisch IV, 707.
Μύθα IV, 521.
Μυθεῖσθαι IV, 520.
Μυθιήτης IV, 521.
Mythik seit der Völkerwanderung IV, 692.
Mythischer Vortrag IV, 496. 502.
Μυθίτης IV, 521.
Μυθολογεῖν IV, 521.
Mythologie Erkenntnissquelle III, 151 f.
Verhältniss zur Tragödie IV, 660.
Behandlung seit Wiederherstellung der Wissenschaften IV, 694 ff.
Μυθοποιεῖσθαι IV, 518.
Μῦθος IV, 517. Sprachgebrauch 520 f. Wesen 552 ff. Eintheilung 556 ff. Charakter 559 ff.
vom αἶνος unterschieden IV, 562 f.
δημόσιος IV, 521.
Doppelsinn IV, 138.
nach Görres IV, 700 f.
nach O. Müller IV, 721.
neuere Stimmen IV, 699 ff.
πεπλασμένος, σεσοφισμένος IV, 522.
Verhältniss zum Symbol IV, 559 ff. 564 ff. 569.
μυθοτόκος Ἑλλάς IV, 555. 659.

N.

Nacht, Artemis s. daselbst.
Gattin des Erebos III, 56.
in Griechenland verehrt IV, 308.
heilige aller Nächte IV, 736.
Kinder ders. nach Hesiod III, 56.
künstlerisch III, 56 f.
jungfräuliche Mutter der Götter, chaldäisch II, 460.
orphisch IV, 82. 88.
Urmutter s. Athor.
Weltregent orphisch IV, 88.
Nagari I, 368 cf. 367.
Nagel Attribut der Fortuna zu Antium III, 481.
Nageleinschlagen als Jahreszählung III, 663.
durch einen Diktator III, 481.
Ναιάδες III, 181. in Bacchus Gefolge IV, 42. 44. bed. Seelen 130.
Νάϊος Ζεύς III, 78 f. 82 f. 180.
Ναΐς Nymphe, Zeus Amme III, 78 f.
Nalus I, 374.
Nana (Nanaia) II, 376. 467 f.
Nandi der Stier I, 393. 572.
Νάνος III, 173 f.
Ναοί den Olympischen Göttern geweiht III, 763.
Napae Raub der Proserpina IV, 295.
Naphtha II, 467.
Naptar apanm das Urwasser II, 467.
Nara I, 403.
Narajana I, 403 f. IV, 595. Vishnu I, 572.

Narasingh I, 410. Avatara I, 572.
Narde I, 357.
Nardmaun I, 406.
Nark I, 428.
Ναρκαία s. Athene.
Narkissos I, 162. IV, 163. 165 ff.
verschmäht des Aminias Liebe IV, 167.
der Lirioessa (Liriope) Sohn IV, 166 f.
Blume der Täuschung und des Zaubers I, 23. IV, 163. 165 ff. 288. 467. dient zum Kranze der grossen Göttinnen IV, 166.
Ναρθηκοφόρος IV, 11.
Νάρθηξ I, 266. IV, 11. 44.
Natalis s. Juno.
Natalis Comitis Mythologia IV, 695.
Natio (Nascio) II, 332 f. III, 686. 844.
Naturcult, Charakter der heidnischen Feste IV, 769. Verfall I, 164 ff.
Naturfabel I, 375.
Nauplia Grotte IV, 263.
Nauplius Sohn der Amymone IV, 175.
Ναῦς ὑπότροχος III, 476.
Nautia gens III, 359. 543.
Naxos Gräber der Aloiden III, 40. Bacchuscult IV, 181.
Neaesch I, 307.
Νεβρίδες, *νεβρισμός* IV, 93.
Nechepso II, 129.
Neda I, 135. des Zeus Amme III, 105. 107. gebiert von ihm die arkadischen Musen III, 78. IV, 73.
Neid der Götter I, 167. nicht göttlich 441.
Νειλώ III, 61.
Neith II, 48. 218. 352.
vermählt mit Ammon II, 284.
der Aether II, 568.
Athena I, 20.
Buto II, 274 f.
Diana II, 285.
Isis II, 248. 273 f. 284. IV, 304.
künstlerisch II, 283.
die Löwenköpfige II, 315.
Mutter des Phthah II, 284.
Rhea II, 284.
Stifterin von Sais III, 340.
als Sphinx II, 217.
Suan II, 284.
symbolisch II, 316.
Tafne II, 284. 314.
Neith Thermuthis II, 283. 571.
die Urnacht II, 284.
die Weberin II, 274. IV, 132.
Νηΐτιδες πύλαι zu Theben III, 363 f.
Nekrolatrie I, 137 ff.
Νεκρομαντεία, *νεκρομαντεῖα* I, 222. IV, 651.
Νεκροπομπός s. Hermes.
Nelumbium speciosum I, 476. II, 323.
Nemausus II, 639.
Νεμήϊος s. Zeus.
Νεμέσεια II, 463. III, 513. 516.
Νέμεσις III, 154. Attribute IV, 601 f.
nach Hesiod III, 56 f.
Ῥαμνουσία III, 513. Mutter des Erechtheus 106.
Venus, die Preisaustheilerin im Circus II, 462 f. s. auch *Ἀφροδίτη*.
Νεμέστωρ III, 100. *νεμέτωρ* 458.
Nenneri sardinisches Fest II, 481.
Νεωκόροι II, 8. IV, 381. in den Eleusinien 384.
Neophytorum dies IV, 737.
Νηφάλια IV, 290.
Νεφελοκοκκυγία III, 248.
Nephilim III, 35.
Νέφθαρ I, 530. II, 467.
Nephthys II, 19. 28. 50. 75. IV, 298.
bildlich II, 314.
Typhons Schwester und Gattin II, 21.
Neptunus II, 73. III, 274 ff.
Attribute III, 276.
equester III, 275. 498.
das Küstenmeer III, 680.
Lar cunctalis III, 493.
Penate III, 578.
rex laticum III, 498.
Neptuni filii III, 681.
im Uebrigen s. Poseidon.
Nera I, 403.
Nereiden III, 59.
Nereis Mutter des Pan IV, 63.
Nereus III, 59. 519.
Sohn des Kronos II, 347.
Nergal II, 415.
Nerine (Neriene) III, 437 f. 675.
Nero Ableitung III. 675.
Nessus II, 650.
Νηστεία an den Thesmophorien IV, 373. 379.
Netphé ägyptische Göttin II, 266 f. 315.
Neujahrsfest IV, 731.

Neuplatoniker Kritik derselben I, 52 f. Darstellg. ägyptischer Religionslehre II, 119.
Neuruz persisches Fest IV, 761.
Nidanas I, 569.
Νικάνδρα III, 183.
Νίκη III, 203. 521. s. Athene. *)
Νικηφόρος s. Ἀφροδίτη.
Nikomachos über die Feste der Aegypter IV, 679.
Nikostrate III, 688. Carmenta 606 f.
Nil II, 15 f. 29. 291.
Αἴγυπτος II, 30.
ἀντίμιμος οὐρανοῦ II, 16. 195. 204. 252.
χρυσοῤῥόας II, 30.
Delphin Attribut II, 30.
Geon II, 30.
hieroglyphisch II, 235.
Strom der Isis II, 247.
künstlerisch II, 321. von schwarzem Stein IV, 595.
Attribut Kinder II, 30.
„ Löwe II, 112. 223. tritt aus unter dem Zeichen des Löwen I, 34.
Osiris II, 23. 28.
φρουρῶν II, 30.
Sirius II, 107. 247.
Nilarme II, 242. 247.
Nilkrug II, 320. IV, 555.
Nilmesser II, 235.
Nilo Muse II, 194.
Nilpferd Symbol Typhons II, 72.
Ninus II, 404. 408.
Niobe I, 284. IV, 781 f. die Niobiden 553.
Niructa Commentar der Veda I, 369.
Nirvana I, 560. 569.
Nisa indischer Berg I, 354.
Nisos Vater des Dionysos I, 465.
Niti Sastra I, 442.
Nitokris II, 674.
Noah I, 411. II, 407.
Dionysos I, 463.
Janus III, 593.
Νοήμονες II, 6.
Νόησις platonisch I, 529.
Νομεὺς θεῖος III, 781.
Νόμιος s. Apollo. Hermes. Pan. Zeus.
Νόμος I, 149.
Nonnus Dionysiaca IV, 18. schöpft aus den Tragikern IV, 188.
Nortia III, 553. 663 f.
Novella s. Juno.
Novensiles dii I, 91. III, 673.
Numa asiatischen Culten huldigend I, 63.
und Egeria III, 608.
von Kindheit an grau III, 809.
bindet den Picus und Faunus IV, 366.
Gründer des Vestalischen Cults III, 298.
Numenius τὰ παρὰ Πλάτωνι ἀπόῤῥητα IV, 680.
Numicius III, 682 f.
Nursia III, 663 f.
Νοῦς βασιλεύς III, 104.
ὁρᾷ I, 43.
des Plotin mit dem indischen Brahma identisch I, 403.
Nyaja's I, 373.
Νυχία s. Ἥρα.
Νυκτήλιος s. Διόνυσος.
Nykteus II, 676. III, 39.
Nymphaea lotus I, 405. 323.
Nelumbo I, 476.
Nymphen III, 59 f.
Erzieherinnen des Bacchus IV, 12 ff.
Gefolge des Bacchus IV, 42. 44. 128.
Halbgötter III, 727.
erbauen den Heratempel zu Samos III, 217.
Musen IV, 72.
Νυμφευομένη s. Ἥρα.
Νυμφόληπτος II, 571.
Nysa Stadt in Aethiopien II, 25.
Stadt in Indien I, 392. 456. 463. IV, 13.
Charonische Höhle IV, 251.
die Nachtstadt, woher Dionysos und Maia IV, 309.
Raub der Proserpina IV, 295.
Nysa (Nyssa) Amme des Dionysos I, 455. IV, 13. 25. 106. 125.
von Dionysos getödtet IV, 23.
Nysos-Dionysos I, 463.
Vater des Dionysos I, 465.
Νύσσα i. q. καμπτήρ IV, 24.
Νύξ IV, 308.

*) „Nike der Hydrophorien" Panofka Berlin. Terracotten I. S. 46 ff. zu Taf. XII.

O.

'Ωάννης II, 348 f. 357. 401. 405. 408. III, 634. mehrere O. II, 401. bildlich II, 504.
mit dem Fischleib I, 59.
mit Hermes verglichen II, 291.
Janus I, 60.
der Wassermann II, 405.
Obelisken I, 274 f. Bedeutung II, 192. Attribut der Athene III, 336.
Oberasien Cult der Magna Dea II, 518. andere Culte II, 515 ff.
'Οβριμοπάτρη s. Athene.
Obstita loca III, 655.
"Οχη ("Οχης) III, 250.
'Ωδάκων II, 401. 504.
'Ωιδός II, 5.
'Οδυσσεύς III, 173.
hat den Delphin im Schilde III, 272.
erlegt die Freier, kalendarisch III, 383 f.
Held der Sonnenbahn III, 174.
Odyssee III, 172 ff. planmässig allegorische Anlage III, 66.
Oedipussage III, 255.
Oelbaum Attribut der Athene III, 391.
krummer in Argolis IV, 553.
neben dem Meere im Erechtheum III, 418.
Oelzweig kabirisch III, 32.
Offenbarung im ältesten Cult IV, 485 ff.
nothwendiger Anfang der Religion IV, 618.
des höchsten Wesens, indisch I, 399.
Ogyges II, 634. III, 325. 384. 388. 487. IV, 299 f.
baut Theben in Aegypten IV, 21.
Ogygische Bauwerke I, 61.
Οἴαγρος vermählt mit Polymnia IV, 78.
Οἰκοκρατεῖσθαι III, 103.
Οἰκουρὸς δράκων III, 390. 512.
Οἰνηΐς IV, 63. Mutter des Pan 210 f.
Οἰνεύς II, 650 f. IV, 186.
Οἰνόη IV, 152.
Οἰνώνη I, 499.
Οἰνοπίων IV, 57.
Οἴνωπρος III, 534.
Οἰνοῦφις IV, 37.
Οἰωνιστική IV, 649.
Οἰωνοπόλος IV, 642.
Οἰωνοσκόποι IV, 649.
Οἰόρπατα II, 676.
'Ωκεανός zu Dodona I, 15.
nach Hesiod III, 58.
mit Tethys vermählt III, 82. Kinder 61.
"Οκλασμα in den Thesmophorien IV, 380.
"Οκνος I, 162. *)
Olbia-Sabia I, 482.
'Ωλήν II, 518. 522. 540.
singt von Eros IV, 164.
πρῶτος Φοίβοιο προφάτας II, 531.
'Ολισσήνη III, 173. 601 f.
Olympia Kunstdenkmale III, 133.
Altar des Pan IV, 69.
'Ολυμπιάς Quelle IV, 621.
βασίλεια III, 251.
'Ολύμπιος s. Ζεύς.
Olympische Spiele von Herakles gestiftet II, 606. III, 131 ff. 136.
Stadium II, 609. 611.
Olympos Berg, Vorstellung der Griechen I, 36. mehrere III, 135 ff.
vergöttert 137 f.
in Bithynien I, 468.
Musensitz IV, 76.
in Phrygien II, 368.
'Ολυσεύς, 'Ολυσσεύς, 'Ολύσσεια, Olyteu III, 173.
OM I, 395.
'Ωμάδιος, ὠμηστής s. Dionysos.
'Ωμανός II, 285. s. Amanus.
"Ομβριος s. Zeus.
Omphale II, 623. 626 ff. 632.
"Ομπνια s. Demeter.
'Ομφή III, 139. IV, 507 f.
'Ωμοφαγεῖν in den Dionysosmysterien IV, 118.
'Ωμωφαγία IV, 94. 188.
Omoroca II, 348.
Onatas hieratischer Künstler I, 85.
"Ογχνη III, 250.
'Ονειροκριτική IV, 648 f.
'Ονειροπόλος IV, 642. 648.

*) Vergl. Plutarch. de animi tranquillitate p. 473 C. p. 929. Wytt. Antonin. Liber. Cap. VII ibiq. Muncker u. Verheyck p. 50. Interprr. ad Propert. IV, 3. 21. p. 753 ed. Burmann., wo die Aehnlichkeit der Oknos- und Danaiden-Fabel berührt wird.

'Ονειροπομπός s. Hermes.
'Ονειροσκόπος IV, 648.
Onga III, 363 ff. IV, 397.
Onka Athene II, 347. 438.
Onkae in Arkadien III, 367.
'Ογκαῖαι πύλαι II, 439. III, 363 f.
Onomakritos fälscht orphische Gedichte IV, 28. desgl. den Zagreusmythus IV, 98. 100.
Onuphis II, 202 f. 242. 247. IV, 272.
'Ωογενής IV, 86.
Opeconsiva dies III, 499.
Opertanea sacra III, 686.
'Οφιοῦχος s. Serapis.
Opfer Ursprung IV, 634 ff.
älteste unblutig IV, 635.
der Götter und Heroen verschieden III, 768 f.
Holz I, 224.
Mahlzeiten, die Griechen *sassen* dabei IV, 637.
Theorie IV, 636.
'Οφιονεύς I, 29. IV, 81.
Ophir I, 360.
Ophis Fluss bei Mantinea IV, 553.
Ophiuchus IV, 274. 276.
'Οφθαλμῖτις s. Athene.
Opigena s. Juno.
Opiker III, 540.
Opis II, 519. bringt eherne Tafeln nach Delos 547.
Ops mater Ableitung IV, 330. — II, 523. III, 154. 543.
Consiva (—ia) III, 498. 714.
mit Cybele vermengt II, 385.
mit Saturnus vermählt III, 680.
Optiletis s. Athene.
Orakel IV, 651 ff. Schriften darüber 675. Ursprung III, 634.
des Amphiaraos IV, 653.
der Branchiden IV, 654.
durch Fische II, 408.
der Ino in Sparta IV, 259.
steuern dem Meineid III, 124 f.
der dii Palici III, 822.
bei den Sabinern III, 676.
des Zoroaster I, 190.
-Bäume indische I, 450. II, 42.
-Sprüche IV, 493. 570 f.
des Tages III, 633 ff.
Orchomenos am Kopaissee III, 368. 374.
Orcina IV, 424.
'Ορεία s. Demeter.
'Ορειβάτης, ὀρειλόχη, ὀρειάς, ὀρεστιάς II, 551.
'Ορείθυια vermählt mit Boreas IV, 340.
Orestes Mythus II, 356.
seine Gebeine III, 733.
und Iphigenia in Latium III, 688.
'Ορεσθεύς IV, 186.
Orient durch Alexander d. Gr. neu eröffnet IV, 664.
Origanum dictamnus III, 89.
Orion III, 39.
Orkus III, 625.
Ὅρμος ἀγαθῶν von Memphis II, 143.
Ormuzd I, 194 f. 201 f. 205. 212. 292. 309. 315. 329. 347. III, 139.
Attribute: Adler u. Habicht III, 756.
der dreifache I, 338.
Juppiter I, 337.
'Ωρομάζης I, 309.
Oropus Altar des Amphiaraos III, 399 f.
'Ωρος III, 262 f.
Orpheus III, 6. 31. Apollo's Prophet IV, 31.
seine Existenz von Aristoteles geleugnet IV, 28.
in Delphi IV, 30.
Erfinder der Dionysosmysterien IV, 30. 35.
singt vom Eros IV, 164.
und Eurydice I, 478. IV, 39 f.
künstlerisch IV, 39. auf christlichen Denkmalen 39.
Leier IV, 74.
von den Mänaden zerrissen IV, 30. 32.
als hieratischer Sänger I, 22.
im Satyrdrama IV, 40.
in Thracien (drei) IV, 30.
in der Unterwelt IV, 35.
Orphiker enthalten sich der Eier IV, 86. überhaupt thierischer Nahrung IV, 118.
'Ορφικὸς βίος IV, 31.
Orphisch bed. Bacchisch IV, 30.
Orphische Auffassung der Gottheit I, 27.
Hymnen, Alter IV, 28 f.
Institute II, 13.
Kosmogonien IV, 79 ff.
Lehre IV, 27 ff.
Lehrvortrag IV, 497. 502.
Priester IV, 31.
Religion IV, 662.

Orphisches Schöpfungsbild II, 224.
Schulen und zwar älteste IV, 30 ff.
neuere 32 ff. 36 ff.
Theogonie I, 68.
Weltalter II, 157 f. IV, 88 f.
Orsedice II, 487.
Ort gottesdienstlicher Handlungen IV, 620 ff.
Orthanes II, 436.
Ὀρθία II, 528. IV, 714 f.
Ὄρθρος III, 60.
Ortygia II, 516. δέμνιον Ἀρτέμιδος IV, 287.
Insel der Proserpina IV, 287.
Osa Götze der Araber II, 659.
Oscilla IV, 93.
Oscines III, 643. 648. IV, 649.
Osiren I, 320.
Ὀσίριδος ἔμβασις εἰς τὴν Σελήνην IV, 760.
σπαράγματα II, 34.
Osiris I, 141 ff. II, 18 ff. 26. 47 f. 50. 157. 222 f. 261.
Adonis II, 421. 429 f. 432. 494.
herrscht mit Herakles über Aegypten II, 78.
Aeon IV, 80.
von Ammon adoptirt II, 46.
Apis II, 123. 204.
Argos II, 301.
Ἀρσάφης II, 50.
Attribute: Stab mit dem Auge II, 234. Lotos 229.
Busiris II, 94. 142.
in Byblus gesucht II, 329 cf 424 f.
Dionysos II, 59. 495. IV, 22.
Einbalsamirung II, 262.
exanthropizirt I, 130.
Erfinder der Flöte II, 172.
Hermes II, 109. 123.
aus Indien IV, 22.
post Isidem II, 333.
Ehe mit Isis II, 19. 40. 46.
Kneph II, 249. 608.
auf Königsmumien II, 258.
Sohn des Kronos IV, 22.
künstlerisch II, 61. 153. 317.
Leichnam II, 25 f. 240.
Memnon II, 39.
Grab zu Memphis II, 142. 144.
Mycerinus II, 266 f.
Mysterien am See zu Sais II, 47.
Nil II, 23. 28.
περικιόνιος II, 44.
Osiris Phanaces II, 226. IV, 80.
Muster der Pharaonen II, 56.
Grab zu Philae II, 38.
Sohn des Phthah und der Isis II, 248.
πολυόφθαλμος II, 301.
der schwarze I, 423. II, 240.
Σείριος II, 50.
Serapis II, 317. durch ihn verdrängt II, 65.
die Sonne II, 23. 46. 248. das Sonnenjahr 37.
mit dem Sperberkopfe II, 209.
Attribut der Stier II, 247.
Tod III, 245. 327. zweiter Tod II, 35. Todeskunde 95.
Todtenregent und -Richter II, 114. 147. 262.
Beiname der Verstorbenen II, 262.
der Wiedergefundene I, 261. Fest IV, 757.
der Wohlthäter IV, 55.
als Wolf II, 554.
Zagreus IV, 100.
Ossipaga, Ossipagina III, 221. 224.
Ostara IV, 761.
Ostenta III, 548.
Ostera Feuer III, 707.
Ostern IV, 725. 733 ff. 736. 741 f. 752. 761.
Ὀσυμανδύας II, 39. 176. 178.
seine Bibliothek II, 191. 243.
sein goldner Kreis II, 162.
Osymandyeion II, 307.
Othin einäugig IV, 607.
vom Eber verwundet II, 424.
Otnit II, 636.
Otnides Tod II, 609.
Ὄττα IV, 507.
Otus III, 40 f. und Ephialtes opfern den Musen IV, 75.
Oum I, 391. 395. 513 f.
Oupanichad I, 505
Oupnek-hat I, 505. 507.
Oxus I, 356.
Oxylos Vater des Ampelos IV, 190.
Oxyporos II, 487. 491.

P.

Pachon ägyptischer Monat II, 27.
Pacis-Onuphis II, 203.
Padma I, 476.
Pädagog-Genius IV, 155.

Paean II, 693 f. III, 44.
dem Apollo heilig IV, 117.
Παιήων III, 47.
Paeon in Karthago II, 453.
Päonier, Sonnencult I, 34.
Παιωνία s. Athene.
Παλαίμων II, 80. 610. III, 131. 267. IV, 13.
spaltet Juppiters Haupt III, 424. 496.
Παλαίφατος ἱερογλυφικά IV, 679.
Παλαμναῖος III, 99. 121.
Palarama als Vishnu I, 410.
Palatini salii III, 693.
Pales III, 154. 684.
androgynisch III, 335. 706.
Ceres III, 154.
die kabirische III, 688.
Penate (villi*cus*) III, 578.
Pali I, 368.
Palibothra I, 495.
Παλικὴ III, 817.
Palicische Quellen und Ordalien daselbst III, 826. 828.
Παλικοὶ θεοί II, 89. 629 f. III, 335. 612. 815 ff. 819 ff. σεμνοί 819. ihre Geburt 821. ihre Krateren 820.
Menschenopfer III, 826.
Orakel III, 822.
Palilia III, 684. 706 ff. IV, 762.
Παλιγγενεσία I, 143.
Παλίντροποι θεοί I, 170.
Palladium III, 330 ff. 336. 349 f.
Gestalt 27.
von Athen III, 354 ff.
von Rom III, 302. 358 f.
von Troja III, 314. 328. 332. 349 ff.
aus Pelops Gebeinen III, 356.
auf Schiffsvordertheilen III, 410.
als Gerichtsstätte III, 355 ff.
παλαμναῖος s. δαίμων.
Pallanteum III, 712 f.
Pallas Vater der Minerva III, 313. durch sie getödtet III, 524. Poseidon III, 313 f. — Tochter des Triton III, 314.
Pallas Athene II, 438. III, 308 ff. 316 f.
Geburt aus dem Haupte des Zeus III, 523.
die bewahrende III, 465.
die Gazelle Attribut II, 438.
mit der Onka verglichen II, 438.
im Parthenon gedeutet IV, 205.
Pallas Athene mit Styx verwandt III, 61.
rettet das Herz des Zagreus IV, 97.
der schwere Zutritt III, 331. 337.
s. übrigens d. Art. Ἀθήνη.
Παλλήνη III, 336.
Palliochis Grab Memnons II, 181.
Pallor bildlich III, 844.
Palmbaum auf Cyrenaischen Münzen IV 590.
Palmen Symbol des Jahrescyklus II, 230. des Phallus IV, 760. -Fest christlich ibid.
Palmenpflanzer in Indien I, 356.
Palmenträger II, 230.
Palmsonntag IV, 734.
Palmzweig Sinnbild der Astrologie II, 6. Lager der ägyptischen Priester II, 230.
Zeichen der glücklich beendigten Kreuzfahrt IV, 686.
Παμβοιώτια unter dem Schutz der itonischen Minerva III, 376.
Παμπανώ s. Demeter.
Πάμφως hieratischer Sänger I, 22. singt vom Eros IV, 164.
Pamylien in Aegypten III, 245.
Pan III, 399 ff. IV, 58 ff. mehrere IV, 67. 211.
Ἀγρεύς IV, 211.
der Aegyptische (Mendes) II, 48. 198 f. 238. 247. 318. 489. IV, 60.
das All IV, 68.
ἀντροχαρής IV, 73.
Apollo's Sohn IV, 210.
der Arkadische IV, 68. 210 f.
Vater des Asklepios III, 402.
mit Athene Hephaestobule vermählt III, 402.
Sohn des Aether und der Oeneis IV, 63 f. der Nereis ibid.
der Attische IV, 212.
Attribute: Peitsche IV, 60. Pectinit und Seewidder III, 502. Schildkröte IV, 67.
dem Bacchus feind IV, 66. 100.
Soldat des Bacchus 58. 66.
Dionysos IV, 60. 209.
vermählt mit Echo IV, 64.
„ mit Eupheme IV, 64 f.
Erfinder der Rohrpfeife und Lyra IV, 213.
der dritte Erzeuger IV, 67.
Fackellauf in Athen IV, 69.

Pan Feuergott II, 696. IV, 69. 212.
der Gestaltenwechselnde IV, 63 ff.
der gute Gott IV, 61 cf. 55.
jüngster Gott der Griechen IV, 21. 62. 209.
Haus- und Heerdengott IV, 68.
Begleiter von Helios und Selene IV, 213 f.
des Hermes und der Penelope Sohn III, 502. IV, 62 f. 65.
im Himmel und auf Erden IV, 62.
homoloios III, 98.
Hund der grossen Göttin IV, 63 f. 209 f.
Hymnus an denselben IV, 215.
Ordner des Jahrs IV, 64.
der Indische IV, 59.
Vater der Iynx IV, 65.
Sohn des Kronos und der Rhea IV, 68.
künstlerisch III, 519. 526. IV, 48 f. 217.
Lichtwesen IV, 208 ff.
Milchbruder der Musen IV, 65.
Mysterien IV, 70.
νόμιος IV, 211.
orphisch IV, 80.
des Osiris Soldat IV, 58. Todesbote des Osiris 100 f.
mit der Peitho vermählt IV, 64.
πολύσπορος IV, 62.
Proteus IV, 67.
der Rhea πάρεδρος IV, 63 f.
bei den Samaritanern IV, 59.
Schlaf desselben IV, 67.
der schreckhafte IV, 58 f. 67. 70.
Silenos IV, 213. Vater dess. 67.
Sirius IV, 64.
Bild der Sonne IV, 60.
Sternbild IV, 59.
liebt die Syrinx IV, 64. 213.
der Tänzer IV, 63 f.
Tod IV, 63.
Sohn des Uranus und der Ge IV, 63.
der Vesta πάρεδρος IV, 69.
das Weltall I, 510.
in Widdergestalt lockt die Selene IV, 255.
Milchbruder des Zeus IV, 59 f. 64. s. auch Zeus.
Sohn des Zeus und der Hybris IV, 63. der Kallisto ibid. der Oeneis 63. 66 f.
Panacea III, 399. 401.
Παναχαΐς s. Athene.
Panaetius über Mantik IV, 676.
Panages in den Eleusinien IV, 384.
Panara III, 144.
Παναθήναια III, 470 f.
von Erichthonios gestiftet III, 512.
Lampenfest IV, 457.
Πανᾶτις s. Athene.
Panchaea I, 114. III. 143.
Panchäische Buchstaben I, 114.
Panda I, 421.
Pandaea II, 638.
Pandawen Söhne der Sonne I, 421.
Krieg I, 420. regio Πανδαύων 421.
Pandion III, 388.
Πανδρόσιον III, 394.
Pandrosos III, 388. 393 f. 396. 416. IV, 436.
Schwester Erysichthons IV, 275.
symbolisch IV, 439.
Pandu I, 419. Krieg III, 313.
Sarkophag Panfili IV, 455 ff. 473.
Panjab I, 355. 357.
Panis III, 675.
Παγκοίτης IV, 98.
Πάγκυφοι III, 394.
Πανομφαῖος s. Zeus.
Panopolis IV, 60.
Πανός IV, 69.
Panspermia Opfer IV, 184.
Panthei IV, 684 f.
Pantheismus, griechischer I, 24. indischer 510.
Pantherkopf Attribut der Artemis II, 580.
Pantheum ägyptisch II, 220 f. 224.
der dea Syria II, 395.
Παντογένεθλος s. Zeus.
Παντρόφος Ἄρτεμις II, 590.
Paprēmis Krieg an den Tempeln IV, 319.
Paphos Grab Memnons II, 179.
Papyruskopf, der von Aegypten nach Phönicien schwimmt II, 329.
Para (Paraw) vor Bergnamen I, 354.
Parabel IV, 550.
Parabrahma I, 394 f.
als Brahma und Vishnu I, 435.
die Selbstbeschauung I, 400.
Παράδειγμα IV, 550.
Paradies I, 296. 356. persisch 212 f. in Siva 477.
Παράγειν I, 72.
Parammon Hermes III, 154. IV, 69.

Parasacti-Bhavani I, 571.
Παρασχιστής II, 138.
Paraschri-Rama I, 410.
Παράσιτος Ehrenstelle IV, 637.
Παραστάτης s. Ἡρακλῆς.
Parasu-Rama I, 572.
Παρασυνθήματα IV, 506.
Paratma I, 394.
Πάρεδροι θεοί I, 91.
Παρήγορος IV, 171.
Παρεία s. Athene.
Parentalia III, 627 f.
Parilia III, 707.
Paris III, 127. Urtheil I, 500.
Parnassus IV, 76.
Παρνησσός I, 354.
Paropamisus I, 354.
Παροιμία IV, 545.
Parricidium IV, 760.
Pars das Lichtland I, 210. 242.
Parsen, Cult I, 179 ff. Quellen 181 f. *vergl. Perser*. Dualismus IV, 234.
Παρθενία, Samos III, 215. Ἥρα s. daselbst.
Παρθένιον III, 405.
ὁ Παρθενών III, 469.
Παρθένος s. Athene.
Parwadi I, 401.
Parvati-Bhavani-Isani I, 571.
Parzen Latinische III, 688.
bekränzen den Bacchus IV, 15.
Pasargadae I, 278. Mysterien IV, 299.
Pasiphaë III, 89. 140. IV, 233 f. 258 ff.
Mutter des Ammon IV, 310.
Tochter des Atlas IV, 310.
ihre Kinder IV, 264.
die Kolchierin IV, 260.
Kora IV, 285.
Gemahlin des Minos II, 264.
Persephone IV, 259.
Vereinigung mit dem Stier IV, 260 f.
Gottheit der Thalamier IV, 259.
die Thessalische IV, 259.
Venus IV, 283.
die Zauberin IV, 260.
Πασιφάεσσα, Πασιφαής, Πασιφανής IV, 258.
Pasithea III, 388.
Passah IV, 745 ff. 752. Lamm 746 ff.
Πάσσαλος II, 626.
Παστάς, παστοφόροι II, 8.
Pasupati II, 197.
Patal I, 406.
Patara Apollocult II, 538. 566.
Patäken I, 481. II, 453. 497. III, 17. 26. 564.
Πατήρ Priester I, 254. πάτερ in Gebeten an Juppiter IV, 629.
Πατέρες in den Mithrasmysterien I, 254.
Patricier III, 599. Geweihte 646.
Πάτριος s. Zeus.
Πατρῴα Ἑστία III, 294.
Πατρῷοι θεοί der Perser I, 189. der Griechen III, 733. πατρῷος Ἀπόλλων s. das. Διόνυσος s. das. Ζεύς s. das.
Πατρογένειος s. Poseidon.
Πατροπαράδοτα IV, 556 ff.
Patuleius s. Janus.
Pauni ägyptischer Monat II, 27.
Pavor bildlich III, 845.
Pax zum Schlusse einer Handlung IV, 400.
Pedias III, 388.
Pedum I, 264. 266. IV, 213. 223.
Pegasis II, 667 f.
Pegasus III, 273. 381. 496 f. IV, 77. 244.
trägt die Aurora IV, 203.
trägt Donner und Blitz IV, 203.
der Böotier IV, 93.
von der Chalinitis gebändigt III, 438.
nach Hesiod III, 60.
auf Münzen von Tarsus IV, 245.
Pehlvisprache I, 307.
Peiraman I, 205.
Peirasos III, 250.
Peirithoos IV, 279.
Πειθώ IV, 171. Ἀφροδίτη III, 519.
Peitsche Attribut des Pan IV, 60. Zeichen der Macht, als ägyptisches Symbol II, 61.
Πελαγαῖος s. Zeus.
Pelasger I, 8. III, 9.
Bildnerei I, 61.
Cult I, 15. III, 19. 86. IV, 480 f. Götter und deren Namen; namenlose Götter I, 16 ff. Göttersysteme III, 154. des Pherecydes Darstellung I, 28. Thierdienst I, 30. Zeus androgynisch I, 23 f.
zu Dodona III, 180.
in Etrurien, Gottheiten III, 666 f.
ἱερὸς γάμος I, 26 f.
in Italien III, 539 f.

Pelasger in Lemnos IV, 27.
Zöglinge der Phönicier III, 162.
zu Samos III, 215.
Πελειάδες zu Dodona I, 25. III, 182 f. IV, 654. Lied III, 191 cf. 206.
Πέλις? IV, 433.
Πελλάνιος s. Zeus.
Pelops Demeter Θουρία verzehrt seine Schulter IV, 426 f. elfenbeinerne Schulter IV, 554. Stifter der Olympischen Spiele III, 131 f. verschlungen (ethnisches Symbol) IV, 426 f.
Πελώρια od. Πελωρία ἑορτή III, 194.
Πελώριος s. Zeus.
Penates I, 122 f. III, 25. 576 ff.
Literarischer Zuwachs 803.
zu Athen III, 114.
Ceres III, 578.
Etrurische III, 555.
familiares III, 558 f. 579 ff.
kosmogonisch III, 577 ff.
künstlerisch III, 582 f.
zu Lavinium III, 534. 579. durch Saon dahin gebracht 691.
maiores III, 562. 579 ff.
martii III, 583 f.
minores III, 579 ff.
patrii III, 580.
parvi, privati, publici III, 562. 579 ff.
zu Rom III, 114. 583. 841.
Zeus III, 126.
Penelope II, 520.
Mutter des Pan III, 502. IV, 62. 65. 211 f.
die Weberin II, 520.
Penelopeia Quelle IV, 423.
Πηνέλοψ Attribut der Penelope III, 502. IV, 423.
Peneios vermählt mit Kreusa IV, 202.
Penom I, 210. 350.
Penninus deus I, 125.
Pentagon der Pythagoreer IV, 574 f.
Pentagramma IV, 575.
Pentalpha IV, 575.
Πεντηκοστή IV, 738. 748.
Πεντετηρίς II, 231.
Penthesilea II, 516.
Pentheus IV, 16. 32. 188.
Πέπλος der Athene bei den Panathenäen in Procession getragen III, 472 ff. 475. 513.
Πεπρωμένη s. Εἰλείθυια.
Peralu I, 446.
Perasia Artemis II, 466. 582.
Perdicium III, 405.
Pérébrähm I, 422.
Perennis, perennus III, 830.
perenne auspicium III, 832.
Pergaea Artemis II, 582.
Περικιόνιος s. Διόνυσος. Osiris.
Periphas III, 488. 518. Verwandlung 822.
Perlen persisch I, 225.
Schmuck von Herakles gefunden, kosmisch II, 638.
- Schnur Attribut der Artemis II, 580.
Permarini s. Lares.
Πέρφερες (—έες) II, 519.
Persea (Cordia Myxa Schreb.) II, 230 f.
der Isis heilig IV, 238.
Trostbild beim Abschied in die Unterwelt II, 232.
Perseis II, 549. IV, 293.
Mutter der Pasiphae IV, 233.
Persephassa IV, 334 ff.
Persephone I, 160. 232. IV, 333. 336.
mit Adonis verglichen II, 432.
gehört ursprünglich nicht nach Aegypten IV, 313.
Ἀφροδίτη II, 478. III, 195.
in Argolis geraubt IV, 295.
Artemis IV, 230. 278 f. 291 f. Mutter der Artemis II, 521. IV, 231. 309.
Athene IV, 296 ff.
in Attika geraubt IV, 295.
Attribute: Muschel, Delphin IV, 292. Asphodeluspflanze IV, 375. Granatapfel IV, 114.
Axiokersa III, 29.
Blumenlesen IV, 288 f.
χειρογονία IV, 330.
Δάειρα III, 22. IV, 321.
Demeter s. daselbst.
Despoena IV, 333.
Dione IV, 284.
Mutter des Dionysos IV, 9. 309.
in den Eleusinien II, 431.
die Erde IV, 328.
Feste I, 153.
Fortuna IV, 301 ff.
Odem der Früchte, nach den Stoikern IV, 330.
der Frühling IV, 113.

Persephone im ältesten Hellas IV, 280.
Hera III, 231. 247.
Gespielin der Horen IV, 309.
ihre Hunde IV, 501.
kabirisch III, 154. 200.
in Karien geraubt IV, 295.
in Karthago II, 455.
Kora IV, 333.
in Κύζικος geraubt IV, 295.
λεύκιππος IV, 253.
Libera der italischen Mysterien IV, 113 f.
auf Licht deutend IV, 234.
Tochter der Μᾶ IV, 250.
Μαῖα IV, 130 ff. 237.
μεγάλη θεά I, 149.
μουνογένεια IV, 321.
Raub zu Napae IV, 295. zu Nysa ib. zu Ortygia IV, 287.
Pasiphae IV, 259.
Planeten ihre Diener IV, 309.
von Pluto in Nysa geraubt IV, 251.
πολύβοια IV, 331.
Praxidike IV, 299.
Πρωγόνη III, 154.
Raub I, 150 ff. II, 144. III, 247. IV, 286 ff. 291 ff. 294 f.
Rückkehr II, 478. IV, 463 f.
nach Schelling III, 34.
Schweinopfer IV, 289. 291.
in Sicilien IV, 286. geraubt IV, 294.
σώτειρα IV, 330.
ihr Spiegel IV, 196.
von Theseus und Peirithous bedroht IV, 279.
in den Thesmophorien IV, 372.
Todtenkönigin IV, 334 f.
Venus, persisch I, 234.
die Weberin II, 520 f. IV, 130 ff. 150. 154.
Tochter des Zeus III, 75.
Persepolis II, 634.
Perser Cult. Quellen I, 306. Geschichte I, 309 f. alter und neuer I, 189. in Kleinasien II, 548. Ethik I, 208. Symbolik I, 216 ff. — Cult mit ägyptischem zusammenhängend IV, 83. mit dem Christenthum verglichen I, 341. Auferstehungslehre I, 206. Monate I, 322. Kosmogonie I, 204 f. König Repräsentant des Ormuzd-Mithras III, 836.
Perses I, 339. II, 549. IV, 234. 236.
der Früchte Hüter I, 286.
Mithras I, 232. 242. 254. 267 ff. II, 193. in den Mithrasmysterien I, 253.
Perseus I, 286. Sohn des Perseus und der Andromeda IV, 244.
Priester und Gott I, 286.
und die Persiden kommen von Kolchis her IV, 313.
Perseus I, 236. 241. 284 ff. 287 f. 342. II, 641. IV, 242 ff.
tödtet den Akrisios IV, 244.
befreit die Andromeda II, 619. vermählt mit ihr IV, 244.
Apollo IV, 248.
in Argos IV, 243 f.
der Assyrer I, 286. IV, 233. 238. 313.
und Bellerophon in Tarsus IV, 245.
zu Chemmis II, 80. 193. 606. 609. IV, 60.
Dschemschid IV, 246.
kämpft mit Dionysos IV, 34. 244. mit ihm verwandt 242 f. 248.
Eurymedon I, 62. IV, 247.
mit Flügeln I, 288.
bekämpft die Gorgonen II, 577. III, 371. 379 f. IV, 243.
Herakles II, 609
bringt die Kyklopen nach Argos IV, 244.
ἐν λάρνακι IV, 242.
Lichtlehre I, 226.
tödtet die Medusa III, 60.
im Minerventempel erzogen IV, 243.
Mithras I, 267 ff. 289.
der gerechte Mörder III, 362 f.
bringt seine Mutter nach Argos zurück IV, 243 f.
erbaut Mycenae I, 282.
in Naukratis verehrt II, 193.
mit Osiris verwandt IV, 242 f.
bringt die Persea aus Aethiopien IV, 239.
der Pflanzer IV, 245.
der Reiniger I, 288.
Riesenschuh I, 283. II, 609.
erschlägt den Sardanapal I, 288.
sein Sichelmesser IV, 323.
die Sonne IV, 247.
als Sternbild IV, 246.
in Tarsus göttlich verehrt IV, 245 f.

Perseus vom goldnen Vater stammend IV, 242.
des Zeus Sohn I, 80.
Περσέως σκοπή II, 193.
Persidicus I, 254.
Personification der Elementarmächte I, 35.
Perwuttun I, 385.
Pessinus Kybelendienst II, 364 f.
Petempamentes Dionysos II, 278.
Petensenes Hermes II, 278 f.
Petensetes Kronos II, 278.
Peteschem I, 322.
Πετραῖος s. Poseidon.
Petreja III, 832.
Πέτρωμα III, 572 cf. 571.
Petrones III, 832.
Peucetius III, 534.
Πεῦσις, ἐρώτησις unterschieden IV, 511.
Pfau Ursprung II, 303. Attribut der Juno III, 228.
Pfeil Bedeutung II, 596. 598 ff. 669.
des Abaris II, 543. 545.
des Apollo II, 541.
des Klymenos III, 419.
Schrift II, 663.
Pferd (*s. auch Ross.*) in Arkadien heilig III, 446.
auf dem Helm der Athene III, 447.
dem karthagischen Baal heilig II, 445. 456.
Karthago's Wahrzeichen II, 456 f.
ein kriegerisches Thier II, 456.
Attribut des Neptun III, 264 ff.
den Persern heilig I, 223.
der Sonne geheiligt II, 456. 491.
das wasserliebende IV, 203.
mit den Wolken verglichen IV, 203.
Pferdekopf Demeter III, 266. 497. IV, 253.
Pfingsten IV, 725. 737 f. 742. 753.
jüdische 745. 748 f. 753.
Pflugschaar Attribut des Vishnu I, 410.
Pflugübungen, heilige, der Athener IV, 433 cf. 431 f.
Φαέθων II, 487. 579. III, 388. 392. IV, 80.
mit Aphrodite und Pothos verbunden IV, 172.
Juppiter, Planet II, 186.
kabirisch III, 154.
Sohn des Kephalus II, 178.
Φαέθων Sohn des Klymenus II, 418 f.
in Samothrace III, 23.
die Sonne II, 186.
Sohn des Tithonus und der Aurora IV, 275.
Zeus II, 186.
Phäaken Urvolk I, 11.
Phaedra Tochter des Minos und der Pasiphae IV, 264.
Φαίνειν IV, 488.
Φαινώ Nymphe IV, 302.
Φαίνων bed. Saturn II, 186. 444.
Phalacanthapflanze Attribut des Dionysos IV, 11.
Phalaris Stier II, 447.
Φαλῆς (—ήν) III, 335. IV, 54. 219.
Φαλίδες III, 245. IV, 645.
Φαλλαγωγία IV, 760. in Cypern II, 410. 494. im Moabiterlande 411.
Φαλλοφόροι IV, 137.
Phallus Kantakes, Kritibasa III, 334.
des Osiris II, 22.
Ràtnes, Sailes III, 334.
im Todtendienst II, 411.
Vyaghres III, 334.
Phalluscult in Aegypten IV, 22 f.
in Argolis IV, 35.
der Athene III, 333 ff. cf. 328. 330.
von Dionysos gestiftet II, 409.
in dessen Mysterien IV, 93. 137.
in Indien I, 391 f. III, 334.
in Italien III, 542.
in den Liberalien IV, 110.
in den *παλικοῖς* III, 819 f.
in Syrien II, 409.
Phamenophis-Memnon I, 289. II, 174. 176 f. 244.
Phamenoth ägyptischer Monat II, 27.
Phanaces Osiris II, 226. IV, 80.
Φαναὶ Βακχίου s. *Μυστηρίων* IV, 92.
Phanes II, 224. 226. 246. IV, 12.
stiftet die Bildsäule des Dionysos IV, 17.
Kronos I, 280.
künstlerisch III, 199.
mehrköpfig I, 57.
orphisch I, 280. II, 444. IV, 80. 88.
Protogonos IV, 80.
pythagoreisch IV, 401. 403.
Weltregent IV, 88.
Anlass der Weltschöpfung IV, 115.
von Zeus verschlungen IV, 115.
Φάνηθι ταῦρος IV, 12.
Φανός Bacchus II, 422.

Pharao II, 18. 57. 256.
Pharaonen Söhne Ammons II, 281.
ihre Bilder doppelt bei Heiligthümern aufgestellt II, 310.
Manifestationen der Gottheit II, 251 f. 311.
Söhne der Sonne II, 257.
Pharia II, 73.
Φαρμακίς IV, 277.
Pharmuthi ägyptischer Monat II, 27.
Pharnace II, 487.
Pharnaces Lunus II, 359. 465.
Φαρωνεία s. Ἥρα.
Phasis IV, 236.
Φάσμα III, 745. IV, 508.
Phatmetischer Nilarm II, 95.
Φάττα II, 575. IV, 308. 334.
Phegonaeus III, 84. 184.
Φηγός III, 84. 184.
Φῆμαι IV, 369.
Φήμη IV, 507. 603.
Φήνη III, 339 f. 488. 821.
Pheneaten in Arkadien Ceresсult IV, 318. 599.
Pherecydes von Syros IV, 661.
Kosmogonie IV, 81.
Seelenlehre II, 133.
über die älteste Theologie I, 28.
Eméric David darüber ibid.
Φερέφαττα III, 154. IV, 334.
Φερεφάττιον IV, 334.
Φερσέφασσα IV, 334.
Φερσεφόνη III, 247. IV, 333.
Ἥρα III, 245 ff.
Pheron III, 8.
Phi als Endung bedeutet im Aegyptischen custodire II, 181.
Phidias hieratischer Künstler I, 86 ff.
Phigalia Grotte der Demeter IV, 253. 255.
Phila s. Aphrodite.
Philae die Todtenstadt II, 22. 25.
Osiris Grab II, 38.
Philaeni II, 455.
Philammon IV, 35.
Philemon über die Orakel IV, 675.
Philensia sacra II, 23.
Φίλιος s. Zeus.
Philippos von Kroton I, 108.
Philitis der Hirte II, 99.
Philliden IV, 384.
Φιλόλαος, Ἀσκληπιός III, 146.
Philomela III, 388.
Φιλοπόλεμος s. Athene. Eleusinien.
Φιλοπτόλεμοι Mystagogen zu Eleusis IV, 327.
Φιλόσοφος s. Athene. Eleusinien Ἔρως.
Φιλοστέφανος s. Ἥρα.
Φιλότης I, 400.
Φλεδών II, 368.
Phlegyas I, 236. II, 193. III, 38. IV, 276. in Aethiopien I, 241.
Φλεών s. Dionysos.
Phlere IV, 332.
Phlias stiftet eine Bildsäule des Bacchus IV, 17.
Φλοιά s. Demeter.
Φλοιός s. Dionysos.
Φόβος III, 203. 279. 844. der Kodride stürzt sich vom Leukadischen Felsen III, 421.
Phoch-rat Harpokrates II, 35.
Phönicier Cult II, 338 ff. Uebereinstimmung mit dem ägyptischen II, 346.
Geschichte, Sprache, Denkmale II, 339.
colonisiren Griechenland III, 9.
identisch mit den Hebräern II, 338 f.
verbreiten des Herculescult II, 639.
vermitteln den Verkehr mit Indien I, 480.
Colonien in Italien? III, 829.
stiften den Kabirencult in Samothrace II, 453.
ihre Kosmogonie mit Aegyptischer und Chaldäischer verwandt II, 339. 343 ff. 346. 348.
ihre obersten Principien χρόνος, πόθος, ὁμίχλη II, 345.
ältester Wohnsitz II, 338.
Phoenix Bruder des Kadmus IV, 8.
Vogel II, 163 ff. 167. 323.
bei Herkules II, 607. 611.
in Karthago II, 451.
Periode I, 431. II, 163. 165 ff.
Φοίβη II, 549. 677. III, 47. 445.
Φοῖβος ἀκερσοκόμης IV, 193.
ἀτύμνιος II, 667 ff.
s. *Apollo.*
Φοινίκη der kleine Bär IV, 718.
Φωκαίων ἀρά IV, 543. 551.
Phokus III, 382 f. 607.
Phophi ägyptischer Monat II, 27.
Φόρκος IV, 424.
Phorkys (—yn) III, 59 f. 371.
Phoroneus I, 284.

Φῶς orphisch IV, 82. christlich 727.
Φωσφόρος Artemis II, 691. III, 106. Athene III, 340.
τὰ Φῶτα IV, 727. 744.
Φωταγωγία IV, 399.
Φώτισμα, φωτισμός, φωτίζειν IV, 727.
Phrasius Cyprischer Prophet II, 92.
Phrat I, 299.
Φρατρία s. Athene.
Φράτριος s. Zeus.
Phre III, 323. 328. Helios II, 314 f.
Phrixus und Helle IV, 237.
Φρονία III, 37.
Φρουρῶν Name des Nil II, 30.
Phrygier Culte II, 364 f. 378. in Griechenland und Rom II, 373.
Dionysos IV, 102.
ihr Cultursitz im Hochgebirge II, 377.
Wanderungen nach Kleinasien III, 10.
Musik II, 365. 368.
Phthah (Φθάς) II, 25. 47 f. 157. 283.
Axieros III, 20.
Dionysos IV, 25.
des Helios Vater II, 556.
Kamephis II, 247.
der Künstler IV, 55.
mit dem Löwenkopf I, 279 f. cf. II, 217. 283.
in Memphis II, 248.
mit Neith vermählt III, 322.
als Sphinx II, 217.
Vulcan II, 314.
geht aus dem Weltei hervor IV, 86.
Zeus I, 20.
Φουκράτης II, 35.
Phuphluns III, 666.
Φυλαὶ Ἀττικαί III, 113.
Φυλακὴ Διός II, 187. 193.
Phyllomantie IV, 651. 655.
Φυσιογονία I, 65. 68 ff.
Φυσιολογία I, 65.
Φύσις αἰόλη II, 590.
Φυτάλμιος s. Poseidon.
Phytios IV, 186.
Φύξιος s. Ζεύς.
Picus III, 676. 687.
mit Canens vermählt III, 604. IV, 366.
Vater des Faunus IV, 366.
Juppiter III, 86. IV, 366.
Seher und König IV, 366.
Pierus Vater der Musen IV, 75. bringt den Musencult aus Thracien IV, 74.
Πίλος III, 361 f.
Pilpai I, 192. 375. IV, 548.
Pilumnus III, 686.
Pimpla Musensitz IV, 76.
Pinarius I, 102. Pinarii II, 641. III, 17.
Pindus Musensitz IV, 76.
Pipalabaum I, 356. 444 ff.
Πίρωμις I, 142. ägypt. Königsname II, 58. Priestername 255.
Pisa III, 132.
Pisander von Laranda III, 160 f.
Pischdadier I, 186.
Pisciculi Christianorum IV, 684.
Πιταvᾶτις s. Athene.
Πιθηκοῦσαι II, 627. 629.
Pitho IV, 64.
Placator s. Juppiter.
Planeten Cult kabirisch III, 32.
Hunde der Persephone IV, 309.
Platanus des Menelaus IV, 622.
Plataeae Cult der Hera III, 243.
Πλάτων ἀπόῤῥητα IV, 680.
Dämonenlehre II, 133.
Gott desselben III. 784.
Pleiaden Erzieherinnen des Bacchus IV, 14.
Πλειάς II, 405. Hermes- und Musenleier II, 194.
Πλημοχόη IV, 398.
Plotinus IV, 669. Kritik I, 52 f.
Πλουτώ Nymphe IV, 303.
Πλουτοδόται III, 724 f. 735 f.
Hercules II, 614.
Πλούτων III, 154. IV, 284.
Klymenos IV, 239.
πλουτοδότης III, 725. 736.
entschwindet mit der Proserpina bei Eleusis IV, 337.
fährt mit ihr durch die Tiefen der Gewässer IV, 257.
orphischer Weltregent IV, 88.
Zeus III, 92.
Plutonischer Hain in Nysa IV, 251.
Πλοῦτος III, 154.
Sohn des Jasion und der Demeter III, 37. 52.
auf der Burg von Rhodus III, 428 f. 458.
Pluvius s. Juppiter.
Πλυντήρια III, 393.
Podaleirios III, 401.

Poesie hieratische I, 21.
Ποικιλείμων νύξ III, 56.
Ποικιλομήτης s. Hermes.
Poimeniden IV, 345.
Ποίμνιος Ἀπόλλων II, 584.
Ποιναί nach Hesiod III, 56.
Polemon über die Burg von Athen etc. IV, 674.
Πόλεμος πατὴρ πάντων II, 595.
Πολιάς s. Athene.
Πολιεύς, πολιοῦχος s. Ζεύς.
Polles συμβολικά IV, 678.
Polluctum II, 615.
Polyarches III, 30.
Πολύβοια s. Ἄρτεμις. Persephone.
Polydamna Lehrerin der Helene II, 244.
Πολυδέγμων I, 159.
Πολυδέκτης I, 159.
König von Seriphus IV, 243.
Polydorus IV, 8.
Πολυδρόση III, 394.
Polygnotus als hieratischer Künstler I, 86.
Polyhymnia i. q. Polymnia.
Polyidus IV, 354.
erweckt den Glaucus IV, 264.
Polyklets Hera III, 250 f.
Πολύμαστος Ἄρτεμις II, 580.
Polymede Jasons Mutter III, 37.
Polymela III, 288.
Πολύμνια IV, 75. 78. 223.
mit Oeagrus vermählt IV, 78.
Mutter des Orpheus IV, 78.
Polymnos III, 811.
Πολυώνυμος s. Διόνυσος.
Πολυόφθαλμος s. Osiris.
Πολυφάγος s. Ἡρακλῆς.
Polypnos III, 240. 811.
Πολυπτυχία Διός I, 36.
Πολύσπορος s. Pan.
Polytheismus Alter IV, 615 ff.
Pomona III, 154. 221. 665. 843. s. Juno.
Πομπαῖος s. Hermes.
Poniatowski Vasenbild IV, 314. 465.
Pontia s. Aphrodite.
Pontifices III, 480. collegium IV, 646.
mit den Gephyreern verglichen IV, 397.
quatuor dii faciunt rem divinam III, 602.
Pontios Berg mit dem Tempel der Saitischen Athene III, 328.
Ποντοποσειδῶν III, 259.
Pontus nach Hesiod III, 58. — Demetercult IV, 230.
Populonia III, 221 ff.
Porca praecidanea III, 805.
Porphyrius IV, 669. περὶ ἀγαλμάτων IV, 676 f.
über die alte Orakelweisheit IV, 675.
Geheimnisse der Philosophie IV, 681.
Porrima III, 605. 688.
Porsennas Grabmahl I, 570.
Portunus (Portumnus) III, 684.
Porus von Indien I, 390.
Ποσειδῶν II, 73. III, 258 ff. 274 ff. 315.
als Ackerbauer III, 263.
Αἰγαίων III, 259. 273.
mit Alkyone vermählt III, 39.
mit der Amphitrite vermählt III, 273.
und Amymone III, 520. zeigt ihr die Quellen 495.
ἀσφάλιος III, 260. 270.
Attribute: Delphin III, 267 ff. Dreizack 263 f. Pferd 264.
vermählt mit Chione IV, 340.
mystische Ehe mit der Demeter III, 265. 273. 497. verfolgt die Demeter IV, 253.
demiurgischer Gott III, 496.
Tempel zu Eleusis IV, 338.
ἐννοσίγαιος III, 260 f.
ἐνοσιχθών III, 260.
ἠπειρώτης III, 263.
und Ephialtes III, 200.
Erechtheus III, 418. IV, 342. 352.
γαιήοχος III, 260.
γενέσιος, γενέθλιος III, 495. 499.
γεωρός III, 263.
Heliconius IV, 427.
ἵππιος (ἵππειος, ἱππηγέτης) II, 264 f. 496. 584.
ἱπποκούριος II, 584.
vermählt mit Hippothoë III, 273.
ionische Stammgottheit IV 436.
vermählt mit Iphimedia III, 273.
vermählt mit Kanache III, 40.
künstlerisch III, 274. 519 f. 524.
κινησίχθων III, 260.
vermählt mit Libya III, 273. IV, 8.
in Libyen verehrt II, 437. III, 9.
mit Medusa vermählt III, 273.

Ποσειδῶν mit Molione vermählt III, 41. 273.
Μυκήτης III, 259.
Pallas III, 313 f.
πατρογένειος III, 495. 499.
im Peloponnese verehrt III, 262.
πετραῖος III, 266. 520.
Geber der Pferde und Schiffe III, 264 ff.
phönicisch II, 508.
φυτάλμιος III, 262 f. IV, 254.
Rachegott III, 261.
der Rathgeber III, 500.
Stieropfer III, 259.
ταύρειος (ταῦρος) III, 259.
Tempel III, 274.
Weltregent, orphisch IV, 88.
der Wilde III, 261 f.
Ζεὺς πελαγαῖος III, 92. 259. πελώριος 260.
mit Zeus die Natur tauschend III, 496.
Ποσειδωνία III, 325.
Ποσειδωνιὰς φυλή III, 113. 324.
Poseidonisches Leben III, 496.
Ποσίδης III, 259.
Πόσθων IV, 162.
Postverta III, 605. 688.
Potes dii I, 15. III, 18. 25.
Πόθος III, 284. kabirisch 154. künstlerisch IV, 224 f. des Scopas 172. tanzender Hermaphrodit 226.
Pflanze IV, 467.
phönicisches Princip II, 345.
in Samothrace III, 23.
Ποτίδας (Ποτείδας) III, 258 f.
Potitius I, 102. III, 17.
Prädestinationslehre indisch I, 529.
Praepetes III, 643. 648. IV, 649.
Praestites s. Lares.
Praesul III, 693.
Prajapati I, 514.
Πραίσιοι I, 495.
Prakrit I, 368. 400.
Pramnen I, 484. 491.
Prana I, 513.
Prasier I, 495.
Pratscheta I, 574.
Πραῦσιοι I, 495.
Πραξιδίκη III, 154. 621.
Amme der Athene III, 384. IV, 299 f.
Πραξιδίκαι III, 487. IV, 299.
Πρᾶξις s. Aphrodite.
Praxilla über den Adonis II, 477.
Praxiteles Bacchusbilder IV, 19.
Praxithea III, 388.
Πρηστήρ I, 411. IV, 89.
Priapina s. Artemis.
Priapus III, 284. IV, 161 f.
Abkunft II, 435. 492 f.
im Adonismythus II, 435.
der Aphrodite dienstbar II, 436.
Eros IV, 164.
in Lampsakus geboren II, 436.
stellt der Pomona nach III, 665.
die Sonne II, 436.
Priester IV, 642 f.
ägyptische II, 1. 5 ff. 12 f. 18. Appellativnamen 255. erblich 12. assen keine Fische 398. symbolische Bezeichnung 256.
erbliche IV, 643. in Italien III, 543.
als Gottheiten verkleidet IV, 136 f.
Namengemeinschaft mit Gottheiten II, 522.
Verhältniss zu den Königen IV, 643.
durchs Loos erwählte IV, 644.
Prüfung und Wahl IV, 644 f.
in Rom III, 702. IV, 646. älteste Magistrate III, 646.
Priestergeschlechter in Griechenland III, 65.
Priesterinnen bei den Aegyptern? II, 10. unverheirathete der Demeter Thesmophoros IV, 374.
Primigenia IV, 301.
Prithivi I, 573.
Προχαιρητήρια. προχαριστήρια IV, 437 f.
Prochyte Insel II, 627.
Procurare fulmina III, 655.
Prodikos von Keos I, 111.
Προηρόσια IV, 374.
Πρωγόνη s. Persephone.
Proklus IV, 669. Kritik I, 59.
Prokne III, 388. mit Prokris verwechselt III, 417.
Prokris III, 417 ff. die entzaubernde IV, 258. 260.
Προμαχόρμα s. Athene.
Πρόμαχος s. Athene.
Προμένεια III, 183.
Prometheen Lampenfest IV, 457.
Prometheus III, 10.
verfolgt die Athene III, 320.
am Felsen III, 200.
Sohn der Hera III, 234.

Prometheus nach Hesiod III, 62.
kabirisch III, 154.
der Menschenbildner IV, 456 f.
mit Pan verbunden IV, 69.
Vater des Zeus III, 146.
Προναΐα, Πρόναος, Πρόνοια s. Athene.
Schmeichelei gegen Fürstinnen III, 453.
παλαίφατος, παλαίφοιβος III, 461.
θεοῦ III, 462.
Πρόνοος III, 376. 454.
Pronuba s. Juno.
Προπάτωρ Ζεύς III, 126.
Προφαίνειν, πρόφαντα IV, 652.
Προφαντίδες IV, 384.
Προφήτης ägyptisch II, 7. in den Eleusinien IV, 383.
Προφητεύειν τῶν θεῶν IV, 652.
Propylaea s. Artemis.
Propyläen zu Athen III, 469.
Πρόῤῥησις IV, 438.
Prorsa III, 605.
Prosa III, 688.
Προσβολή I, 547. IV, 529.
Προσέληνοι IV, 255.
Proselytentaufe I, 210.
Proserpina IV, 333 f. *s. Persephone.*
Προσμυθευόμενα IV, 558.
Προστρόπαιος III, 121. 784.
Prosymna III, 237 ff. 240. Demeter s. daselbst. Hera s. daselbst.
Prosymnos (Prosumnus) Dionysos III, 154. Führer des Dionysos III, 240. 811.
Proitos Töchter von Melampus geheilt IV, 35.
Protagoras von Abdera I, 111 f.
Proteus II, 151. III, 273. IV, 67. nimmt den Dionysos auf IV, 16. Verwandlungen I, 478.
Προθυραία s. *Εἰλείθυια.*
Protogenia Mutter des Oxylos IV, 190.
Πρωτογόνη IV, 301.
Protogonos orphisch IV, 80. phönicisch II, 346. IV, 301. Kneph II, 347.
Πρωτόμαντις γαῖα IV, 655.
Προτρύγης, προτρυγητήρ IV, 103.
Προξενία III, 122.
Πρυτανεῖον III, 296. *τῆς Ἑλλάδος* 297.
Πρυτάνεις III, 296 f. die Salier 693.
Πρυτανίδες III, 297.
Πρυτανῖτις s. *Ἑστία.*
Psalakanthapflanze dem Bacchus heilig IV, 11.
Ψαλίς III, 225. Attribut der Hera 252.
Pschent II, 314.
Pselk II, 317.
Ψιλάς s. *Διόνυσος.*
Ψολόεντες κεραυνοί III, 653.
Ψυχαγωγός s. Hermes.
Psyche IV, 224. 441. mit Schmetterlingsflügeln 127.
Ψυχαὶ νεοτελεῖς IV, 129.
Ψυχοπομπός s. Hermes.
Pterelaos III, 421.
Πτεροφόροι II, 6.
Πτυχαί, πτύχες III, 137 f.
Pullarii IV, 650.
Purânas I, 370. 386. 507. II, 685.
Purucha I, 506. 510. 540.
Pygmaeen II, 30. 79. 88 f.
Pygmaeon Adonis II, 474.
Πυλεών (πυλών) III, 233.
Πυραιθεῖα II, 548.
Pyramiden II, 113 f. 125. 266. des Philition I, 129 f.
Pyrethrum parthenium III, 405.
Pyrges II, 436.
Πυριγενής s. *Διόνυσος.*
Πυρισπόρος s. *Διόνυσος.*
Πυρόεις II, 692. III, 279.
Πυρομαντεία IV, 650. des Apollo II, 562. in Oberasien 563.
Πυρφόροι in den Eleusinien IV, 384.
Πυῤῥίχη III, 312.
Pyrrhichus s. Index u. d. W. Daktylen.
Πυῤῥοποίκιλος IV, 595.
Pythagoras Apollon I, 140 f. 437. II, 666. IV, 37.
opfert dem Apollo II, 537.
schöpft aus dem Magismus I, 197.
unblutiges Opfer IV, 635.
Stifter der italischen Schule IV, 661.
Seelenwanderungslehre mit der indischen verglichen I, 437.
vergöttert III, 753.
setzt dem Zeus eine Grabschrift IV, 369.
Pythagoras von Zakynth: *τὰ ἀπόῤῥητα τῆς φιλοσοφίας* IV, 680 f.
Pythagoreer enthalten sich der Eier IV, 87. der Fische II, 398.
sind Orphiker IV, 37.
Pythagoreische Institute II, 13.

Pythagoreische Lehre ist indisch I, 496 ff. 500.
Lehrvortrag IV, 497. 500. 502.
Schule, Schriften darüber IV, 680.
Seelenwanderungslehre II, 151.
Symbole IV, 571 ff.
Ansichten vom Tod II, 140.
Pythagoreorum aurea carmina II, 243.
Pythisches Metrum IV, 651.
Python tödtet den Apollo IV, 51.
Pytnybis s. Hermes.

Q.

Quadrat hermetisch und buddhistisch I, 388.
Quelle begeisternde IV, 72. 74. 76. der Lüstlinge IV, 163.
Quellencult IV, 621.
Quercus esculus zu Dodona III, 183.
Quinquatria III, 478.
Quirinales Salii III, 693.
Quiris, Quirinus III, 598. 675. Janus 597 f. Romulus I, 126.
Quiritis s. Juno.

R.

Rabe dem Apollo heilig I, 349.
Aristeas II, 665 f.
Incarnation des Brahma I, 431. II, 665.
in Indien Bedeutung I, 413.
auf Münzen von Kroton II, 602.
in den Mithrasmysterien I, 253. 330.
Priester II, 666.
Rad als Emblem III, 664. IV, 679.
Attribut Vishnu's I, 541.
Radsjaputra I, 382.
Rajah I, 382. IV, 632.
Rajputs I, 383.
Ram I, 394.
Rama-Hercules I, 390.
Thandra I, 410. 572.
Ramanus König von Indien I, 390.
Ramayan I, 371 f. 507.
Rameschné Kharom I, 319.
Raphael Darsteller heiliger Personen IV, 687.
Rapitan I, 320.
Raschnê I, 318.
Rasena III, 536 f.
Rasenner III, 534 f.
Räthsel IV, 546.
Rechen bed. Götter IV, 632.
Rede indisch I, 516. 523.
Regenbogen, Indra's Waffe I, 477.
Regeneration indisch I, 428 ff. 435.
Regengott, indischer Hymnus an ihn I, 522.
Regin, Götter IV, 632.
Regina s. Juno. laticum III, 498.
Reinigung indisch I, 415. 529 f.
italisch III, 542.
Mariä, Fest IV, 733.
persisch I, 210.
Scenen auf Vasenbildern IV, 156.
Religio III, 704. IV, 708 f.
Religion Ursprung I, 3 ff.
älteste (Magismus) I, 8. Ansichten des Aristoteles, Plato, Clemens Alex. I, 4 f.
Uebungen indisch I, 527.
Unterricht I, 165.
Verfall I, 170.
Reliquiendienst der Buddhisten I, 563. 568.
Remores aves III, 648.
Rex I, 382. laticum III, 498. Nemorensis 688. sacrificulus IV, 347. 643.
Ῥαβδομαντεία IV, 650. persisch I, 222.
Rhadamanthos II, 148 f. III, 624. 825.
Rhaetier III, 536.
Ῥαικοί I, 382.
Rhampsinit IV, 306.
Rharos Gefilde IV, 288. 338. heiliges Pflügen 433.
Ῥεῖα III, 88.
Antaea bekämpft die Telchinen II, 88.
weiht den Dionysos ein IV, 16.
die Allmutter Gaea II, 382.
ihre Hände IV, 501. 719.
Hera III, 253.
mit Kronos vermählt II, 347. III, 61.
künstlerisch III, 201.
Kybele II, 373. 382. IV, 106.
Μᾶ IV, 249.
Neith II, 284.
Mutter von Osiris und Isis II, 40. 48.
pythagoreisch IV, 401.
Rhein IV, 520.
Ῥειώνη s. Hera.
Rheken I, 383.
Ῥῆμα IV, 519.

Ῥέω IV, 520.
Ῥεομίθρης I, 235.
Rhodanus IV, 520.
Rhode III, 273.
Rhodier vom Helios abstammend III, 428.
kommen um den Besitz der Pallas III, 428.
Rhodoessa Nymphe I, 32.
Rhodogune II, 674.
Ῥοδονάλεια II, 599.
Ῥοδοναλείων ἀγῶνες III, 428. 441.
Rhodos mythisches Alterthum III, 179.
Cult der Telchinischen Hera III, 487.
Ῥόμβος im Bacchischen Cult IV, 147.
Ῥόπτρον im Bacchischen Cult IV, 147.
Ῥυσίπτολις s. Athene.
Ribstein II, 649.
Riesen III, 733.
Rig-Veda Auszüge I, 365 f. 382. 516 ff.
Rind indisch I, 393. Bild des materiellen Lebens 391 f.
bed. Monat IV, 138.
Rinder des Hercules in die Quelle der Persephone gestürzt IV, 310.
Rischi I, 406. 411.
Robigus (—go), Robigalia III, 672.
Rock Vogel I, 219.
Rocken und Spindel Attribut der Athene III, 351 f.
Rom III, 711 f. Cärimoniendienst III, 806 f.
Cult I, 121 ff. III, 678 ff. lange ohne Bilder 703. Einfluss des Landlebens 703.
Ehestiftung III, 711.
die ewige Stadt III, 713. Unterpfänder 715 f.
Genius III, 498. 714. 846.
Magistratspersonen anfangs Priester III, 646.
Opfer, s. Lasaulx, die Sühnopfer der Griechen u. Römer S. 10 ff.
Phrygische Culte daselbst II, 373.
quadrata III, 712.
Stierkämpfe IV, 326.
Stiftungstag III, 706 ff. IV, 721. Legenden III, 710 f.
Ursache des Verfalls des Staates III, 705.
Roma III, 846. von Pallas verschieden 478.
Römer in etruscischer Literatur unterrichtet III, 545 f.
Romulus stiftet die Lemuralia III, 573.
als Penate III, 581.
Quirinus I, 126.
Gründer des Vestacults? III, 298.
Roriflua IV, 436.
Rose II, 481. 486.
Attribut der Artemis II, 580.
auf Münzen von Rhodus IV, 583.
als Symbol IV, 587.
Ross Emblem der Dido II, 456.
weisses III, 574 f. IV, 253. blaues IV, 253 f. schwarzes III, 574 f. der Teufel II, 636.
Rothe Farbe an antiken Götterbildern IV, 594. Gewand des Bacchus IV, 593 f. kirchliche Bedeutung IV, 597.
Ruder Attribut der Ceres Fortuna III, 30.
Rudras I, 514.
Rumeney II, 636.
Runen II, 545 f. 663 f. IV, 520.
Rupinie III, 671.
Rusor III, 602.

S.

Saatfeste II, 36.
Sabäer ägyptische II, 256.
Sabäismus I, 297.
Σαβάζειν IV, 102 ff.
Sabazien im Mithrascult I, 265. II, 677. IV, 107. Ausschweifungen 108.
Sabazische Formeln I, 273.
Mysterien II, 382 f.
Σαβάζιος I, 236. 467. II, 368. 372. 383. IV, 98. 102 ff.
Sabbat IV, 745.
der grosse od. heilige IV, 736.
Sabia-Olbia I, 482.
Sabiner Culte III, 672 f.
Sabinerinnen Raub III, 275 f. 499.
Σάβος I, 265. II, 368. 372. IV, 102 ff.
Sabus, Sabinus III, 672.
Saceen in Babylon IV, 765.
Sacrificium imperatorium IV, 636.
Sagaris Fluss II, 376.
Sage IV, 519. 556. nach O. Müller IV, 721.
Sais-Athene III, 324. 328. 340 f. IV, 243.

Sais Festfeier im Tempel der Neith IV, 35.
Lampenfest III, 327.
Sakhter I, 205.
Sakontala I, 374.
Sakti Trimurti I, 500.
Sakyamuni I, 495.
Salacia III, 680.
Saliae virgines III, 690.
Saliarische Formeln III, 595.
Lieder III, 697 f.
Mahlzeiten III, 698.
Salii III, 542. 595. 690 ff.
agonales III, 693.
Albani III, 693.
Priester der Penaten des Aeneas III, 696.
drei Chöre nach dem Alter III, 692.
Collini III, 693.
von Dardanus geordnet III, 692.
schon bei den Etruskern III, 692.
Priester des Hercules III, 692.
ihre Kleidung III, 694.
κούρητες III, 691.
Palatini III, 693.
Patricier III, 693.
quirinales III, 693.
schon bei den Tusculanern III, 692.
Salius der Samothracier III, 691.
Σάλπιγξ s. Athene.
Salsette I, 563.
Salus III, 845.
Salutifera s. Athene.
Salzwasserbäche zwischen Athen und Eleusis IV, 342. Brunnen auf der Burg zu Athen ibid.
Saman Veda I, 365. 367. 382.
Samanäer I, 492 f.
Samolis II, 544.
Samos Insel III, 215. Cult der Hera s. daselbst.
Samothrace colonisirt III, 6. 14. 19. Cult I, 15. mit Kybelischem vermengt II, 385. von Puniern gestiftet 453.
Dionysos der Kabire III, 24. Wurzel des italischen Bacchuscults IV, 110 ff.
Cult der Hekate II, 527. der Aphrodite III, 23.
Mysterien III, 31 f. Schellings Ansicht 34 ff.
Sanchuniathon I, 110 f. II, 339 f. 341 f.
Sancara I, 505 f.
Sanchya's I, 373.
Sancta s. Dione.
Sancus Semo III, 672 f. Herakles II, 490.
Sand ägyptische Gottheit II, 238.
Sandacus II, 91. 487. 490 ff. 507.
Sandelbaum I, 357.
Sandes II, 624. 634.
Sandon II, 490. 624 f.
Sandrocottus I, 484 f.
Sangarius Himmelsstrom II, 381. dessen Tochter II, 376.
Sänger Bedeutung in Aegypten II, 5. in Griechenland III, 65.
Sangualis avis III, 673.
Sannyasa I, 487.
Sanskrit I, 367.
Saon der Samothracier bringt die Penaten nach Lavinium III, 691.
Saos (Saon) der Gesetzgeber III, 31.
Σαώτης s. Dionysos.
Sapandomad I, 202. 213. 316. IV, 759.
Sappho singt vom Eros IV, 164.
Saraswadi I, 381. 500.
Sarbutti I, 4 6
Sardanapal II, 624.
von Perseus erschlagen I, 288.
Sardes II, 624 633.
Σαρδόνιος γέλως I, 39.
Sardus Sohn des Herakles II, 609. pater 508.
Sarkophag Panfili IV, 455 ff. 473.
Sarma s. Vishnu.
Sarmanen I, 488. 490.
Saron III, 262 f.
Sarpedon in Lycien II, 536.
Sat I, 514.
Sata III, 671.
Satjavrata I, 411.
Satiayug I, 409.
Satis II, 277. 315. III, 214. 337.
Saturnalien IV, 764.
Saturnia III, 712 f.
Saturnia regna III, 170.
Saturnus II, 135. III, 679 f. 687.
ägyptisch III, 48. 200.
etruscischer Blitzgott III, 680.
in Gades II, 452.
gefesselt II, 616.
in Karthago II, 447.
künstlerisch III, 201.
von Picus vertrieben IV, 366.

Saturnus der sabäische schwarz und blau IV, 594.
der *siebente* Tag ihm heilig II, 186 f.
Weltregent IV, 88.
Satyrion Pflanze IV, 467.
Satyrn IV, 42. 48 f. künstlerisch IV, 193. 218 f. 221. ἀναπαυόμενος 49.
Lydier IV, 46.
beim Sonnenaufgang II, 696.
τίτυροι IV, 46.
Säule I, 274. Epitheton des Dionysos I, 278.
Satzungsfeste II, 36.
Scarabäen s. Käfer.
Scarabaeus s. Zeus.
Schaf der Venus auf Cypern geopfert II, 491.
Schafzucht in Indien I, 358.
Schahnameh des Ferdusi I, 183. 192.
Schahriver I, 202. 316.
Schakal indisch I, 442.
Schakia I, 556.
Schamhaftigkeit, nach Hesiod III, 57.
Schaterany I, 407.
Schaubrode II, 7.
Scheere Attribut der Juno III, 224.
Schi I, 313.
Schicksal als Gespinnst gedacht IV, 132.
Schiff heilig II, 9.
des Helios II, 610.
Vordertheil I, 59. Attribut des Janus III, 591.
Schild in des Silenus etc. Hand IV, 56.
Schildkröte Attribut des Pan IV, 67.
des Vischnu I, 409.
Schiwa I, 384. 394. 476. 514.
Dionichi IV, 22 f.
Dionysos I, 393. 476. 511.
Lingam I, 391.
Mahâdêwa I, 392 f. 571.
Pasúpati II, 197.
der Zerstörer und Erzeuger I, 412.
Schiwaismus I, 384.
Schlacht nach Hesiod III, 56.
Schlaf nach Hesiod III, 56. Schlafgottheiten tellurisch III, 49.
Schlamm Urelement nach Hellanicus IV, 83.
Schlange *) Attribut des Acheloos IV, 303.
Attr. des Ahriman I, 212. 223. 250.
als Amulet III, 512.
Attr. der Artemis II, 589.
„ der Athene III, 390. 407. 447.
„ des Dionysos IV, 303.
der Erde Kind III, 447.
falkenköpfige II, 245 f.
geflügelte II, 246.
an Grabmälern IV, 446.
Attribut der Herkyna III, 502. IV, 422.
Attr. des Hermes III, 289.
„ der Isis II, 246.
am Himmel IV, 276.
Bild des Kneph II, 225. 245 f.
kreisförmige, Symbol des Kronos III, 59.
zwei zwischen der Kugel II, 246.
löwenköpfige II, 246. IV, 83. 85.
Attribut des Mithras I, 330.
orphisches Urprincip II, 224. IV, 83. 85.
verschlingt die Sonne I, 421.
Sosipolis III, 506.
mit einem Stierkopf IV, 83. 85.
als Symbol I, 100. 220. des Ackerbaus IV, 294. im Bacchuscult IV, 137.
um die Wasserurne gewunden II, 246.
Schlangenwagen der Demeter IV, 294.
Schlangenzähne gesäet zu Kolchis IV, 260.
Schlüssel als Attribut der Eileithyia, der Herrschaft, der Lichtgottheiten, des Schutzes IV, 198. auf Münzen (κλεῖδες) IV, 584.
Schmetterling Bedeutung III, 271. 756. IV, 576 f.
Schnatbäume IV, 622.
Schöpfungsgeschichte, Mosaische I, 313.
Schri-Rama I, 406. 572.
Schrift Ursprung I, 297. IV, 524 f.
uralte im Tempelapparat IV, 599.
gewöhnliche und geheime im ganzen Orient II, 102.

*) Sopra i serpenti sacri, dissertazione di *Giov. Lami* (Scelte di dissertazioni de piu celebri autori in Venezia 1750. II, 2. p. 41 sqq.)

Schudra I, 383.
Schuld nach Hesiod III, 56.
Schutzpatrone II, 127. 133. 141.
Schütze Sternbild IV, 65.
Schwalbe II, 478 f.
Schwan Attribut des Adonis II, 479.
rettet den Aristaeos II, 666.
bedeutet Gesang IV, 576.
indisch I, 413.
singt dem Phönix Reisehymnen II, 167. mit ihm verwechselt 167.
Schwarze Farbe antiker Götterbilder IV, 594.
kirchliche Bedeutung IV, 597.
der Trauer IV, 444.
Schwein IV, 354.
Opfer dem Bacchus IV, 93.
der Ceres IV, 289. 380.
in den Eleusinien IV, 378.
dem Eubuleus IV, 289.
den Laren III, 565.
der Proserpina IV, 289. 291.
in den Thesmophorien IV, 378.
Schwermuth nach Hesiod III, 56.
Schwert Attribut der Ceres IV, 293.
des Zeus in Karien IV, 249.
Sclaven ausgeschlossen von den Opfermahlen der Hera auf Kos III, 488.
an den Saturnalien frei II, 618.
Scylla Nymphe III, 824.
s. auch Meerzwiebel.
Scythische Elemente in der Religion der Griechen III, 10.
Seb Kronos II, 267.
Securitas populi Romani III, 840.
Seekalb nicht vom Blitze getroffen III, 658.
Seekrebs Attribut der Artemis II, 580 f. 583.
Bild der Klugheit II, 583.
Seele etrurisch III, 842. nach Homer III, 69. indisch I, 425.
edle, unedle IV, 130.
Freiheit, nach Plotin III, 796.
Schicksal nach dem Tode IV, 129 ff. 473. indisch philosophisch I, 536.
Triplicität I, 425.
Wandelung III, 752 f. 796 f.
Seelenwanderung I, 162 f. 428. II, 149. IV, 129 ff. 135. 149 f.
ägyptisch I, 142 ff.
indisch I, 144. 437 ff.
persisch I, 329 f.
Seewidder auf Münzen etc. III, 502.
Segesta von Akestes gegründet III, 823.
Seher IV, 489. 642.
Σηκός III, 766.
Σελασφόρος s. Ἄρτεμις.
Σελήνη II, 696. von Artemis verschieden II, 565. φερέκαρπος II, 588.
Σεληνιακὴ ποίησις II, 134.
Σεληνιαζόμενοι II, 571.
Σεληνόβλητος II, 682.
Σεληνόσχητος II, 571.
Σελλοί Priester des Dodonäischen Zeus III, 80. 180. 182. IV, 280. 654.
Sem II, 407. Herakles 37. 49. 77 ff. 91 ff. 98. 226. 556. 607 f. 610. 614.
bekämpft den Antaeus 77 ff.
repräsentirt den Jahrescyclus II, 162. 226. 360.
Σῆμα III, 765. IV, 506.
Σημεῖον IV, 509.
Semele IV, 8. vom Blitz erschüttert IV, 242.
ihr Cult stammt aus Aegypten II, 144.
Demeter III, 158.
die Erde III, 96. 328. IV, 12. 188.
Heroine III, 772.
Libera IV, 112.
Sementiva IV, 758.
Semirama II, 522.
Semiramis I, 390. II, 400. 404. 408. 674. künstlerisch 409. 504.
Tochter des Kaystros II, 516.
stiftet den Tempel zu Mabog II, 406.
Taubengöttin II, 406.
Σεμναὶ Θεαί I, 150 f. III, 154. IV, 335.
Σεμνοί I, 563.
τὸ Σεμνὸν ἀνάκτορον ταῖν Θεοῖν IV, 338.
Semones III, 685 f. 699.
Semphukrates II, 37. 608. 616.
Sendebad (—bar) I, 377.
Sepses III, 671.
Sequo IV, 519.
Serapis II, 49. 65 ff.
Apis I, 284.
Attr. der Hund II, 246.
Kruggott IV, 55.
künstlerisch II, 67. 690.
Ophiuchos III, 45. 225.
Osiris II, 65. 317.
schwarz gemalt IV, 594.
Zeus s. daselbst.

Serenator s. Juppiter.
Seriphus, wo der Danae Kasten landet IV, 243.
Serite III, 671.
Serosch I, 204. 318.
Seruch Urheber der Idololatrie IV, 616.
Sesamkuchen an den grossen Eleusinien IV, 396.
Sesostris I, 390. 641.
Sessen Schlange I, 421.
Σήθ II, 73 f.
Sethlans III, 666.
Sibich II, 649.
Sibyllen IV, 652 f. Amalthea III, 656.
von Gergis (hellespontische von Marmysus) II, 220.
auf Münzen II, 220.
Orakel IV, 653.
Sichel IV, 237. 240. Attribut der Dea Dia III, 498.
Bild des Trennens IV, 324.
Sicilien Cult der Artemis IV, 291.
„ der Athene IV, 291.
Sieben Kyklopen IV, 244.
weise Meister I, 376 f.
-röhrige Pansflöte entspricht den 7 Planeten IV, 64.
der siebente Tag dem Saturn heilig II, 185 f. III, 680.
Siebenzahl heilig II, 161. 185.
heilig dem Apollo II, 544. IV, 117.
dem Dionysos IV, 117.
dem Mithras I, 277 f.
den Skandinavischen Wochengöttern II, 544.
Siegelringe als Symbole IV, 683.
Sigelinde III, 607.
Sigfrit mit weissem Kleid IV, 597.
Siglen christliche IV, 684.
Significatio IV, 513.
Signum IV, 506.
Sikaner III, 540.
Sikeler III, 540.
Sikinnis IV, 107.
Sikuler III, 534.
Sikyon Cult der Athene III, 437.
Silene IV, 42. 48 ff. Söhne der Erde I, 12. des Pan IV, 213.
Silenengräber IV, 49 f. Masken IV, 55.
Σιληνός (Σειλ.) I, 12. plastisch 574. IV, 19. 56. 217. 219.
aus Aegypten IV, 56.
Vater des Apollo IV, 51. 55.
Bacchus III, 638. IV, 50 f.
hohler Becher in seiner Hand IV, 56.
der stille Dämon IV, 67.
des Dionysos Dämon IV, 125.
Sohn der Erde IV, 55 f. der belebende Erdhauch 62.
der gefangene weissagt dem Midas IV, 51.
Halbgott III, 727.
mit zwei Köpfen I, 55.
der Najade Gemahl IV, 55.
der Nymphe Sohn IV, 55.
Pan IV, 213 cf. 67.
des Phaethon Sohn IV, 213.
in Thracien IV, 36.
aus Uranos Blut entsprossen IV, 55.
der Weissager IV, 51. 55.
die Weltseele IV, 67.
Zeus s. daselbst.
Siloh IV, 50.
Σίλφιον IV, 590.
Silvanus III, 685. 843. IV, 49.
Mars III, 805.
Simma Pflegvater der Semiramis II, 407.
Simos IV, 218.
Simurgh I, 222. II, 167. IV, 397.
Sinnbild IV, 535 f.
Sinnspruch IV, 545.
Sintes der böse Dämon III, 740.
Sintier III, 14.
Σιπυλήνη μήτηρ IV, 427.
Sipylon Gebirge, Heiligthum der Kybele IV, 426.
Sipylos Stadt durch Erdbeben zerstört IV, 426. Wunderfels IV, 553.
Sirenen auf der Hand der Hera III, 249.
himmlische II, 188 f. *)
Wettstreit mit den Musen IV, 76.
τρία γένη II, 292 f.
Sirius II, 107. 166.
Hermes II, 112.

*) Vergl. Creuzer's Comm. Herod. p. 346. und dessen Zusatz zu Tischbeins Homer., ingleichen Schorn in den Denkschr. der Münchn. Akad. IV. E. Gerhard Auserles. Griech. Vasenbilder VII, S. 98 ff.

Sirius sein Bild der Hund I, 250.
auf Keos in Mythen und Bildern III, 824. 827.
der Nil II, 107. 247.
Osiris II, 50.
Pan IV, 64.
Sirona dea I, 125.
Sistrum II, 234.
Σίσυρος IV, 46.
Sita I, 572. III, 312.
Sitna (Satan) chaldäisch II, 460.
Σιτώ IV, 380.
Siton s. Dagon.
Sitonia III, 313. 374. 385.
Sittenlehre indische I, 441.
Siwa s. Schiwa.
Σκαφηφορία an den Panathenäen III, 471.
τῶν Σκηνῶν, τῆς σκηνοπηγίας ἑορτή IV, 750.
Σκιαδεύς s. Dionysos.
Σκιραφεῖα III, 395.
Σκιράς s. Athene.
Skiron III, 395. heiliges Pflügen IV, 433.
Σκιροφορία IV, 375.
Skorpion Bedeutung I, 220.
persisch I, 246. 249 f. Bild des Ahriman 250. Attribut des Mithras 330.
in der Hand einer weiblichen Figur IV, 590.
Σκοτόμανα, σκοτόμαινα, σκοτομήνιος II, 372. 569. 571.
Skyles IV, 33.
Sleipner IV, 607.
Σμινθεὺς Ἀπόλλων II, 691.
Σμύ II, 28. 73 f. 88. IV, 276.
Σῶκος s. Hermes.
Sokrates sein Daemonium III, 795. 838.
nicht in die Eleusinien eingeweiht IV, 385.
Sol des Hyperion Sohn II, 549. invictus I, 193. 236. 259. II, 652. Natalis Solis invicti I, 236. 259 f. IV, 765. 774. Janus III, 592.
des Vulcanus Sohn II, 157.
im Uebrigen s. *Sonne*, *Helios*, *Apollo*.
Solymus III, 770. Solymer II, 536.
Som, Somus s. Sem.
Sommonokodom I, 387. II, 424.
Sonne im Adoniscult II, 425. 431.
Sonne in Aegypten II, 48. 157. 241. 556. 609. 614.
Attis II, 380.
Dionysos s. daselbst.
in Elis IV, 7.
in Ephraim II, 418.
Produkt des immateriellen Feuers III, 323.
bei den Griechen I, 65.
der Sonne Haus IV, 85.
nach Heraklit II, 598.
Incarnation des Herakles s. das.
indisch I, 366. 514. Hymnus an dieselbe 519. bedeutet die Intelligenz I, 523 f. Attribut Krischnas 422 f.
kabirisch III, 162 f.
in Karthago II, 443.
in Libyen II, 437.
Attr. der Löwe IV, 85.
in Lydien II, 623 f.
Memnon II, 192.
Mithras I, 240 ff. 330. 333. II, 657.
Opfer II, 539.
orphisch IV, 312.
thut auf Ostern Freudensprünge IV, 761.
Osiris II, 23. 37. 46. 248.
Pan IV, 60.
bei den Päoniern I, 34.
in Rom I, 259.
bei den Sabinern III, 672.
von der Schlange verschlungen I, 421.
Stierkopf IV, 85.
Wolf II, 533 ff.
Sonnen-Auf- und Untergang II, 696. IV, 447.
-Becher II, 634. 640. 642. Fahrt des Hercules II, 668.
-gott II, 641. in Kreta III, 89. bei den Pelasgern II, 564.
-jahr II, 657. persisch symbolisirt I, 225.
-quelle III, 181.
-system indisch I, 388 f.
Sophisten indische I, 485.
Erklärer der Nationalgottheiten I, 111 f.
Σοφός s. Hermes.
Soranus III, 673.
Sors III, 840.
Σωσίπολις III, 154. 506. IV, 301. 346. 421 ff. Dionysos 303.

Σωσίπολις bei der Ilithyia Urania III, 506.
Plutos III, 506 f.
Soso Nymphe IV, 211.
Sospita s. Juno.
Σώτειρα s. Ἀφροδίτη. Ἀθηνᾶ. Δημήτηρ. Persephone.
Σωτὴρ Βάκχος IV, 302.
Bruder der Praxidice IV, 299.
Ἡρακλῆς I, 102. II, 619 f.
Ζεύς s. daselbst.
Σωθιακὴ περίοδος II, 105 f. 170.
Σῶθις der Hundsstern II, 101. 103 ff. Isis 107. *vergl. Sirius.*
βίβλος τῆς Σώθεως II, 105.
Periode II, 170.
Sparta Cult der Demeter Eleusinia IV, 256.
Sparton I, 284.
Specht Orakelvogel III, 676. IV, 368 f.
am Orakel des Mamers IV, 366.
Sperber Symbol des Jahres II, 209.
mit einem Menschenkopfe II, 215.
Attribut des Mithras I, 330.
„ des Osiris II, 209.
Symbol der Seelen II, 209.
s. auch Falke.
Spectionem habere III, 646. 649.
Spes III, 154.
Σφενδόνη III, 234.
Sphinx I, 410. II, 216 ff. 316.
Attribut der Artemis II, 580. 582.
im Bacchuscult IV, 34.
männliche II, 217.
mit Menschenhänden II, 219.
auf Münzen II, 220.
Neith II, 217.
Tempelwächter II, 219.
Thebanische II, 219.
Σφραγιστής II, 7.
Spiegel Bedeutung im ägyptischen Cult II, 109. am Eingang der Tempel 292.
des Dionysos II, 292. IV, 118 f. 129.
des Hermes II, 292.
im Tempel der Persephone IV, 196.
der Seelen IV, 149.
symbolisches Geräthe IV, 196.
Spiele zu Ehren des Mithras I, 259.
Spiess bed. Mars III, 542.
Spindel Attribut der Dea Syria III, 514. IV, 132.
Spindel Attr. der Dianenpriesterinnen IV, 132.
Spinnen der Parcen etc. II, 520.
der Ilithyia IV, 132.
Spirallinie Hieroglyphe des Wassers I, 269.
Spitzmaus Attribut des Apollo II, 555. der Leto II, 522. der Buto II, 555.
Spondophori in den Eleusinien IV, 384.
Sprichwort IV, 545.
Σπουδαῖος III, 797.
Sri s. Schri.
Stab des Ochsenhirten I, 266.
Stator s. Mars.
Stein Cultusbild I, 55.
heiliger IV, 639 f.
gesalbt IV, 640.
wird schwarz bei falschem Zeugniss III, 238.
Steinbock im Persercult I, 348.
Sternbild I, 124. II, 133. Pan IV, 59 f.
Στήνια an den Thesmophorien IV, 379.
Στεφάνη II, 695.
St. Stephanus, πρωτομάρτυρ IV, 728 f.
Sterculius III, 686.
Sterne, ihre göttliche Natur III, 790.
höchstes Ziel der Seelen II, 192.
Steropes III, 58.
Stier Attr. des Acheloos IV, 273. 303.
Bedingung des Ackerbau's IV, 270. 416 ff. soll darum nicht geschlachtet werden IV, 270. Hieroglyphe des Ackerbaus III, 640 f.
in Aegypten heilig II, 202. 205.
Attribut des Ammon II, 247. IV, 272.
Attribut der Artemis IV, 325.
auf Babylonischen Denkmälern neben Adlern II, 500.
und Biene auf Münzen IV, 353.
Attribut der Demeter s. daselbst.
des Dionysos I, 393. 471 f. IV, 137. 141. 184 f. 303. s. auch Dionysos.
auf Dodonäischen Münzen IV, 282.
Bild der Erde II, 94.
bedeutet Fruchtbarkeit IV, 575 f.
bedeutet die Isis II, 216. 247.
feuerschnaubend zu Kolchis IV, 260.

Stier dreifarbig zu Kreta IV, 264.
von den Mainaden zerrissen IV, 187.
Bild der Materie und ihres Looses IV, 271.
in orientalischen Culten I, 413 f.
Attribut des Osiris II, 247.
persisch I, 244. 246. bedeutet die Erde 249. Attribut des Mithras I, 330.
des Phalaris II, 447.
schwarzer dem Poseidon geopfert III, 259.
der Saat günstig II, 431.
Cult in Sparta, in Taurien II, 528.
stossender auf Münzen von Thurium IV, 584.
Attribut des Zeus zu Dodona III, 87.
Stier-Cult IV, 250 f.
-Kämpfe heilige zu Eleusis IV, 325. 411 ff.
zu Rom IV, 326.
zu Thessalien IV, 413.
-Kopf Attribut der Fortuna IV, 302.
der Sonne IV, 85.
des orphischen Urwesens IV, 83. 85.
-Leib bed. die Seele, persisch I, 316.
-Leichen in Aegypten bestattet IV, 307.
-Menschen IV, 273. auf griechischen Münzen IV, 204. auf Sicilischen Münzen III, 194.
-Opfer der Kora in Sicilien IV, 286 f.
-Opfer zu Nysa IV, 251.
persisch I, 287. *vgl. Mithras.*
Vorbild des Todes IV, 293.
dem Zeus polieus III, 114.
-Weg bed. Culturweg IV, 246. 280 f. kommt vom Orient her II, 529.
-Zeichen geht im Sommeräquinoctium auf IV, 11. 14. Gründung von Städten, Tempeln etc. III, 709.
Stiftungsfeste I, 148.
Stilbe Tochter der Kreusa IV, 202. Mutter des Kentauros und Lapithes ibid.
Στολιστής II, 6.
Stolz Grund des Falles, indisch I, 429. 437.
Storax Räucherwerk II, 462.
Störche Leleger III, 217.
Στρατία s. Athene.
Στράτιος s. Zeus.
Strauss (Leben Jesu) über Mythus IV, 702 f.
Streitfertigkeit, persisch I, 214.
Strenae III, 590. 619 ff. IV, 757. solemnes III, 622 f.
Στροφαῖος s. Hermes.
Strophium IV, 213.
Stupa's I, 566 ff.
Styx Nymphe IV, 303.
mit Pallas vermählt III, 61.
Suan s. Neith.
Submanus i. q. Summanus.
Succoth Benoth II, 415.
Σοῦχος der ägyptische Saturn II, 200.
Suder, Suderany I, 407.
Sudhodanos I, 494.
Suggrundarium III, 563.
Sühne III, 123 f. Opfer I, 148.
Sulci siderum III, 640.
Sulcus III, 638.
Sumes II, 614.
Summanus III, 625. 656. 673 f. Fest IV, 763.
Sündfluth indisch I, 410 f.
Σουνιάς s. *Ἀθηνᾶ.*
Sunya I, 564 ff. cf. 560.
Suovetaurilia III, 805.
Superi dii III, 764.
Suradevas I, 475.
Surg I, 406.
Surmo-Bel II, 341.
Surs I, 425.
Sursety I, 429.
Súrya I, 388.
Susa Memnonia II, 179. 184.
Mithres II, 184.
Sutheouphu I, 567.
Sutupo I, 567 f.
Sybaris Gespenst III, 740. Quelle 741.
Sydek (Sydyk) II, 346. 558.
Hephaestos II, 503.
in der Menschengeschichte III, 52.
Phthas III, 17.
Söhne, die Kabiren II, 340. III, 17. 35.
Συκάσιος s. *Ζεύς.*
Syleus II, 637.
Συμβάλλειν, συμβάλλεσθαι IV, 503 f. 507.

Symbol, σύμβολον III, 122. IV, 504 ff. 538. vom αἶνος verschieden IV, 551 f. höhere Bedeutung 529 ff. 536 f. in den Mysterien 513. momentane Anschaulichkeit 512. ominös 508 ff.
Symbol neuere Stimmen: Görres IV, 699 f. Hartung 705 f.
Σύμβολα IV, 486. 490 ff. 494. 570. 614. Schriften darüber IV, 678.
ἄφωνα IV, 492. 570.
insignia bed. Attribute der Gottheiten, Abzeichen der Priester 510.
in wichtigen Lagen des Lebens erwartet IV, 532 f.
des Namens 582.
παράσημα 492. 575 f.
φωνητικά 492. 570.
τὰ τελούμενα 515.
Συμβόλαια προικῷα IV, 505.
Συμβόλαιαι δίκαι IV, 505.
Συμβόλαιον IV, 504. Erinnerung, Protokoll, Ordonnanz 512 f.
Συμβολή IV, 505.
Symbolik als Wissenschaft IV, 669 ff.
Ursprung IV, 524.
christliche IV, 682 f.
der Kunst IV, 537 f.
Perioden IV, 658 ff. im Mittelalter 685 ff.
mystische IV, 534.
plastische IV, 534 f.
Συμβολικὴ τῶν θεῶν παρουσία IV, 515.
θεολογία IV, 514.
Symbolische Antwort IV, 511 f.
Darstellung IV, 496. 500 ff. von der allegorischen verschieden 540 f.
Σύμβολοι ἐνόδιοι IV, 508.
Σύμβολον ἁγιασμοῦ, ἁγιώτατον IV, 514.
μυστικὸν IV, 514.
σεβάσμιον IV, 514.
in der christlichen Kirche IV, 514 ff.
Treuring, Ring, Münze IV, 506.
ἀπὸ Συμβόλων, ἀπὸ συμβολῶν IV, 505.
Χριστὸς ὁ τῶν συμβόλων δημιουργός IV, 515.
Σύμβολος ὄρνις IV, 508.
Σύμμαχος s. Ἀθηνᾶ.
Symphytum II, 130.
Συναυγεία I, 547.
Synd I, 355. 358.
Συγγένεια III, 116.
Συγγένειος s. Ζεύς.
Σύγκρασις I, 547.
Σύνοικος s. Ἑστία.
Συνθήματα IV, 500. 506.
Syntipas I, 377.
Sypnus III, 811 f.
Syrer essen keine Fische II, 395. 397. 400.
Syria Dea II, 366. 389 ff. 390. 394. 504.
verschiedene Cultperioden II, 395.
Astarte? II, 391.
Atergatis II, 395.
Athara II, 392.
Juno III, 231. 390.
mit der Spindel IV, 132.
später eine Art Pantheon II, 395.
Syrische Gottheiten II, 389.
Religion mit Aegyptischer verwandt II, 408 f.
Religion mit Assyrischer verwandt II, 400.
Syrinx von Pan geliebt IV, 64.
Swar I, 513.

T.

Taautes II, 340. 348. III, 162.
Tachmuras Herr von Iran I, 387.
Tacita, Muse IV, 73.
Tacta fulmine III, 655.
Tad I, 513 f.
Taedifera s. Artemis.
Tafné (Neith) II, 284. 314.
Tag Sohn des Erebos III, 56.
Tagere III, 638.
Tages II, 689. III, 632 ff. 637 ff. 808 ff. IV, 435.
Acheruntische Bücher III, 548. 808. 810 f.
Athene seine mystische Mutter III, 813 f.
genii filius III, 638.
Ἑρμῆς χθόνιος III, 634. 809.
seine Lehre griechisch III, 812 f.
Orakel III, 633 f. von Appuleius prosaisch 633.
Traumorakel 639.
Tagetische Bücher III, 635 f. haruspicium 811.
Τάγης, ταγός III, 637.
Ταλαιδίτης I, 38.
Ταλαῖος s. Zeus.
Τάλως I, 37 ff. II, 447.
ὁ χαλκοῦς I, 40.
Vater des Hephaestos III, 825.

Τάλως Sohn des Kres III, 825.
Wächter von Kreta III, 824.
Menschenopfer III, 826.
Wächter von Minos Gesetzen I, 40 f.
die Sonne II, 825. Sonnenmoloch 826.
Ταμίας Ζεύς III, 100.
Tamiras bringt die Opferweissagung nach Cypern II, 489.
Ταμυναῖος s. Zeus.
Ταναΐς, Ταναῖτις II, 284 f. 352. 466.
Tanaquil's Schwangerschaft III, 701.
Tantalus I, 9. ἱεροφοίτης ibid. Tantaliden I, 9.
Tanz zu Ehren der Götter II, 367.
der Himmelskörper I, 389.
zu Knossus III, 140.
der redende IV, 63 f.
Tanitische Nilmündung II, 20.
Tao-sse I, 489 f.
Tarchon III, 634. 809 ff.
Tarent hat den Delphin als Wahrzeichen III, 273.
Tarquinii III, 636.
Geburtsland des Tages III, 808 f.
Tarquinius Priscus schreibt ein Ostentarium Etruscum III, 548.
Tarsus IV, 245.
Tarutius i. q. Tarquinius III, 811.
Taschter I, 250. 323 f.
Tat II, 247 f. III, 400. 410.
Tätowiren in Thracien IV, 32.
Tau das ägyptische II, 232.
Attribut der Artemis II, 233.
des Horus II, 234.
der Isis II, 233.
Taube Attribut des Adonis II, 479.
der Aphrodite II, 406. 472. III, 284.
Tauben brüten das Venusei II, 399.
Attribut der Athor II, 240. 522.
auf Bacchischen Scenen IV, 156.
Führer der Chalcidenser II, 585.
zu Dodona II, 575. III, 217. IV, 284.
in Mekka am Tempel gehegt II, 398.
Orakel III, 180. 204. zu Paphos II, 495.
weisse, bei den Persern unrein II, 398.
als Symbol IV, 224.
Cult in Syrien II, 398. 406.
Taube bed. als Hieroglyphe Wittwen II, 575.
Ταύρειος s. Poseidon.
Ταυρελάτης IV, 326.
Tauroboli, Taurobolini etc. II, 370. 387.
Taurobolien II, 386.
in Athen IV, 341.
Ταυροκαθαψία IV, 326.
Ταυρόκερως s. Dionysos.
Ταυροπόλοι II, 529.
Ταυροπόλος II, 528. Ἄρτεμις 530. Athene IV, 297. 310.
Taurus draconem genuit et taurum draco I, 265.
Täuschung nach Hesiod III, 56.
Τήβεννα III, 695.
Τηβεννίς s. Hera.
Τήβεννος III, 246.
Tegea Cult der Athene III, 440 f.
Asyl III, 451.
durch eine Locke der Medusa gesichert III, 442.
Teiresias räth dem Kadmos die Verehrung des Bacchus an. Vasenbild IV, 143.
Τελχῖνες I, 14. 60. III, 14 f.
erschlagen den Apis III, 16. 410. IV, 100.
von Athene unterrichtet III, 410.
Erfinder der Götterbilder IV, 640.
identisch mit Kureten, Lelegern, Karern, Mysiern, Mäoniern I, 61.
in Lycien II, 536.
von der Rhea bekämpft II, 88.
auf Rhodus III, 348. 487 f. Erzieher des Poseidon 269 f.
θεοποιοί I, 61.
Τελχινία s. Ἀθηνᾶ. Ἥρα.
Τελεία s. Hera.
Τελεῖν I, 161.
Τηλέμαχος vermählt mit Kirke III, 687.
Beiname der Hera III, 146.
Telephassa IV, 8.
vermählt mit Agenor IV, 233.
Telephus III, 442.
Telesphoros II, 497. III, 46. 49. 205. kabirisch 162.
zu Pergamus, Smyrna III, 47 f.
Telestik I, 148 ff.
Τελετή IV, 125. 128. 469 ff. personificirt 471 f.
Τελεταί IV, 341. κατ' ἐξοχήν IV, 387.

Τελισκόμενος III, 48.
Tellus I, 48. von Ceres getrennt IV, 329.
Telmesser III, 645.
Temenos erzieht die Hera III, 222.
Τέμενος III, 766. *μυστικόν* zu Eleusis IV, 338.
Temesa Heros von dort III, 738 f. IV, 445.
Tempel-Architektur und Skulptur, indische I, 450 ff.
-Aufseher, ägyptische II, 8.
-Schlaf in Karthago II, 454.
-Unzucht II, 350. 353. 449.
mit Waffen und Rüstungen erlegter Feinde geschmückt II, 356.
-Weihe jüdisches Fest IV, 744.
Tenedos *λεύκοφρυς* II, 592.
Tenes III, 770.
Tentyra Tempelbau II, 169.
Zodiacus II, 158.
Teraphim IV, 50.
Τέρας IV, 508.
Terentius i. q. Tarquinius III, 811.
Termilen in Lycien II, 536.
Terminalia III, 631.
Terminus III, 675.
Terpanders Autorität I, 465.
Τερψιχόρη IV, 75. 223.
Terrestres dii III, 764.
Tessera hospitalis IV, 504 f. militaris 506.
Τηθύς III, 91. zu Dodona I, 15. Rhea III, 88.
Vorbild der Thetis III, 231.
Τετράγωνον als Attribut III, 253.
Τετράξ II, 597.
Τέττιξ II, 603.
Teufel plastisch IV, 607.
Τεῦκροι IV, 644.
Tha I, 568.
Thabion's Sohn II, 340.
Thalamae Orakel der Pasiphae IV, 310.
Θάλεια IV, 75. 223.
von Zeus umarmt III, 821 f. 826.
Thallo die Hore II, 482.
Θαλλοφόρια I, 153. III, 511.
an den Panathenäen III, 471.
in den Samothracischen Mysterien III, 32.
Thalna III, 256. 666.
Thammuz II, 412. 417. 474.
der Phönicische Adon II, 417 ff.
Thammuz Monat II, 417 f.
Thamyris IV, 40.
von den Musen geblendet IV, 76.
Thana III, 666.
Thanatos III, 203.
Thares s. Baal.
Thargelia IV, 762.
Thasus IV, 233.
Cult des Hercules II, 619 f.
Thau des Himmels bed. Unterricht IV, 580.
Thauloniden IV, 345. 644.
Thaumas III, 59 f.
Θαύματα θεῶν I, 399.
Theano *περὶ εὐσεβείας* IV, 672.
Θεᾶσθαι IV, 512.
Thebae, das Aegyptische, die Ammonsstadt II, 227. 633.
Göttermanifestationen IV, 312.
Nekropole II, 146.
von Ogyges erbaut IV, 21.
Gelehrsamkeit seiner Priester II, 227.
Θηβαίων πρόμαχος II, 186 f. 311.
Theben in Böotien Sitz des Bacchuscults I, 463. IV, 8 ff.
im Zeichen des Stiers gebaut III, 366.
Θεῖον ἄπυρον I, 150.
Θεῖος III, 797.
Θηλυμίτρης s. Dionysos.
Θελύμορφος s. Dionysos.
Thelxineia (—noia) III, 487 ff.
Thelxinoe IV, 75.
Thelxion II, 195.
Themis III, 106. 137 f. 154.
Carmenta III, 606.
Demeter III, 154.
mit dem Stierattribut II, 529.
Θεμίστιος s. Zeus.
τὼ Θεώ IV, 335.
Theodoros von Kyrene I, 112.
Theodotus Phönicischer Geschichtschreiber II, 341.
Theogamien I, 153. 161.
Θεογονία I, 65.
Θεοὶ αἰθέριοι I, 91.
χρηστοί I, 15. 164.
χθόνιοι I, 91. III, 763.
δυναμηροί I, 91.
δυνατοί I, 15. 91. III, 577.
ἐγχώριοι I, 149.
ἐπιχώριοι III, 763.
ἐπιχθόνιοι III, 763.

Θεοὶ ἐπίγειοι I, 91.
γενέθλιοι III, 116. 577.
ἕρκιοι (ἑρκεῖοι) III, 576 f. 579. 581.
ὑποχθόνιοι III, 764.
καταχθόνιοι III, 764.
κτήσιοι III, 576. 581.
μεγάλοι I, 15. III, 18. 577.
μύχιοι III, 283. 576 f.
πάρεδροι I, 91.
πατρῷοι I, 189. III, 576 f. 580. 733.
πλουτοδόται III, 576 f.
σωτῆρες III, 50.
θαλάττιοι I, 91.
οὐράνιοι I, 91.
Theokratie Charakter der jüdischen Feste IV, 770.
Θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγοι IV, 703.
Θεολογία ἀποδεικτική, συμβολική IV, 514.
Theomythien IV, 557.
Θεοπάτωρ III, 797.
Theophrastus περὶ εὐσεβείας IV, 672.
περὶ θεῶν, περὶ θείων IV, 673.
Θεοποιοί IV, 640. θεοποιΐα I, 65 f.
Theopompus περὶ εὐσεβείας IV, 672.
Θεοπρόπια IV, 652.
Theorbe (Basslaute) ägypt. Symbol II, 260.
Θεωρία I, 547. IV, 707.
Θεός I, 16. IV. 632 ff.
δημιουργός III, 784.
ἐκ πέτρας I, 271.
ἐπεμβόλιμος I, 91.
Θεοξένια III, 10.
Θήρα IV, 423.
Theraphim III, 26. IV, 621.
Θερίστριον IV, 413.
Thermopylae III, 399.
Thermuthis II, 283. 571.
Θηρώ III, 279.
Theseus IV, 266 ff. 269.
mit Antiope vermählt IV, 278.
erschlägt den Asterios III, 473.
Herakles II, 619. Herakles dessen Vorkämpfer im Todtenlande IV, 285.
in Kreta IV, 267.
holt die Krone aus dem Meer IV, 267 f.
fängt den Marathonischen Stier IV, 266. 270.
vertreibt Medus und Medea IV, 266.
des Neptunus Sohn IV, 343.
Theseus und Pirithous rauben die Helena und wollen die Proserpina entführen IV, 279.
überwindet den Prokrustes IV, 337.
die Sonnenbahn IV, 285.
der Starke IV, 270.
im Todtenlande IV, 280. 285.
Thesmophoriazusen lachen u. scherzen IV, 378 ff.
Thesmophorien I, 153 f. 155 ff. IV, 429 ff. Stiftung IV, 144. 238. Lehre I, 148 ff. Zeit der Feier IV, 309.
von Ἀμυμώνη gestiftet IV, 144.
in Arkadien IV, 254.
in Athen IV, 371 ff.
von den Eleusinien verschieden IV, 436 ff.
Fest der verheiratheten Frauen IV, 374. 431.
Fest der Herbstsaat IV, 374.
in Italien IV, 435.
zu Pasargada IV, 299.
Θεσμοφόριον Tempel IV, 374.
Θεσμοφόροι θεαί IV, 376.
Θεσμοφόρος III, 355. s. Demeter.
Θεσμός I, 149. IV, 371.
Θέσπεια Muse II, 194 f.
Thespiae erotische Weihen IV, 161 ff. 164.
Demeter daselbst IV, 164 f.
Herakles initiirt IV, 164 f.
Hermes initiirt IV, 164.
die Musen IV, 164 f.
Thespius 50 Töchter II, 649.
Thesproter III, 176.
Thesprotia colonisirt III, 7.
Thessalien Stierkämpfe IV, 413.
Thetis III, 231.
Theut II, 101 f. s. Thot.
Θεοῦσθαι I, 531. 551.
Thia II, 549.
vermählt mit Hyperion III, 61.
Thias Vater des Adonis II, 423.
Θίασος IV, 42.
Thiere persisch I, 218 f. sprechend 319.
Thier-Bildungen der Götter II, 222.
-Compositionen persisch I, 220.
-Dienst I, 30. in Aegypten II, 25. 197 ff. 205 ff. syrisch-phönicisch-pelasgischer I, 60.
-Fabel indisch I, 441 f.

Thier-Kreis ägyptisch II, 124 f.
indisch I, 388 f. *)
-Menschen in der Chaldäischen Kosmogonie II, 357.
Thiodamas IV, 417.
Thmuis II, 199.
Tho (Thoré) II, 317.
Θῶες IV, 548 f. mumisirt II, 201.
Thomastag IV, 737.
Thoni Stadt in Aegypten II, 243.
Thonis König in Aegypten II, 244.
Thor bed. die Kuh bei den Phöniciern II, 443.
Thor's Widder II, 609.
Θόρναξ Berg III, 248.
Thoth Hermes II, 101 ff. 112. 287. 293 f. 315.
kynokephalus II, 317. 322.
Thoth ägyptischer Monat II, 26. 105. 288.
Thracien colonisirt III, 6.
Licht- und Mondcult II, 530.
Mysterien des Dionysos IV, 33.
Thracier tätowiren sich IV, 32.
Θρασύδειλος III, 438.
Thruth IV, 642.
Thüren im Mithrascult I, 255.
Θουρία s. Δημήτηρ.
Thurimachus II, 195.
Thurmkrone Attribut der Artemis und Kybele II, 580.
Thuro phönicische Göttin II, 341.
Thursen dreiköpfig IV, 607.
Θύα in den griechischen Mysterien IV, 438.
Θυάδες, Θυῖαι IV, 42. 45.
Thyesteae epulae IV, 428. cf. 427.
Thyestes von der Gottheit mit besonderer Wissenschaft beschenkt I, 9 f.
Thymbris IV, 63. Mutter des Pan 209.
Thyone die Erde IV, 12. 16. 218.
Thyrsos IV, 11.
Θυσία, thus 635.
Θυσιάδες IV, 644.
Θυσιάδες Priesterinnen der Proserpina IV, 384.
Θυσίαι III, 768.
Tiberis Sohn des Janus III, 588.
Tigerkopf Attr. der Artemis II, 580.
Τιμαρέτη III, 183.
Tina III, 554. 666. IV, 634.
Tinia III, 666.
Tiphe II, 522.
Tirynth Mauern IV, 263.
Tisamenus III, 770.
Τιτᾶνος Bruder des Sonnengotts, kämpft nicht gegen die Götter I, 10.
Titane Cult des Aesculap III, 46.
Titanen III, 432. 613.
durch die Aegis geschreckt IV, 364.
nach Hesiod III, 59.
Feinde der Kureten IV, 356.
zerstückeln den Zagreus, beschmieren sich dabei mit Gyps IV, 97 f. 196.
Bild der Zerrüttung IV, 118.
Titanomachie nach Hesiod III, 62.
Titea III, 613.
Τιτήνιος I, 10.
Τιθηνὸς Ἄρτεμις II, 590.
Tithonus II, 487. 491. 549. 667.
vermählt mit Aurora IV, 275 f.
Sohn des Hermes und der Herse III, 388. 392. IV, 275.
Sohn des Kephalos III, 416.
Lichthort II, 245.
Vater des Memnon II, 178. 244 f.
der Tag II, 244.
Tithrambo der Mond II, 372. 568 f.
Titinus III, 844.
Τίτθη in Dodona III, 188.
Tittheum III, 46.
Tityren IV, 42. 45 f.
Tivi IV, 633.
Tmolus Berg III, 141.
Tod: des Heraklitus Ansicht II, 596.
nach Hesiod III, 56.
indisch I, 438 ff. philosophisch I, 530. Folgen 438 f.

*) Ueber den Ursprung des Thierkreises s. Ludw. Ideler's Vorlesung, Berlin 1838, vergl. Journal des Savants 1839. p. 480—493. Letronne hält die Namen und Figuren des Griechischen Thierkreises für verschieden von dem Chaldäischen und stimmt mit Ideler darin überein, dass unser Thierkreis den Aegyptiern ursprünglich fremd und erst durch die Griechen bei ihnen eingeführt war, und dass er späterhin von den Griechen bis nach Indien gebracht worden sey.

Tod persisch I, 205 f.
wie ihn die Alten gebildet IV, 442 ff. 452.
Todes-Baum I, 423. — Parce IV, 446.
Todte begruben die alten Italier in den Häusern III, 561 f.
Todten-Bestattung I, 144 ff.
-Dienst in Aegypten I, 137 ff. in Argolis IV, 239.
-Feste IV, 763 f.
-Gericht im Hades II, 154.
-Kisten der Etrusker III, 574.
-Orakel IV, 654. im Lande der Thesproter III, 194.
Τολύπη IV, 149.
Tomaros III, 175. 177.
Τόμουροι in Dodona II, 575. III, 86. IV, 284.
Tomyris II, 674.
Tonatiuh I, 266.
Τόννα III, 217.
Tonitruales libri IV, 650.
Tonitrualis s. Juppiter.
Tope Manikyala I, 567. 569.
Tosorthrus III, 52.
Tragödie Ursprung IV, 22.
Tragoedus s. Dionysos.
Traum woher? III, 777. nach Hesiod 56.
Traumorakel des Tages III, 639.
Tredareda I, 419.
Tremilos III, 487.
Tretayug I, 409.
Τρίαινα III, 263 f.
Triangeln als Symbol II, 290.
Τριὰς δημιουργική III, 92.
Tridens III, 263.
Triformis Artemis II, 381.
Trigramma das heilige der Chinesen I, 502.
Trimurti I, 395. 397. 452. 571.
Trinität griechisch I, 45. des Zeus III, 92. indisch I, 513.
Τριοδῖτις II, 529.
Triopas IV, 275. s. auch Zeus.
Τριόφθαλμος s. Ζεύς.
Triops III, 40.
Τριφύλιος s. Ζεύς.
Triptolemos I, 154. III, 388. 398. IV, 158. 160. 434.
Tempel zu Eleusis IV, 337.
Etymologie IV, 319.
Richter im Hades IV, 263.
Triptolemos unterrichtet den Herakles und die Dioskuren IV, 256.
Herkunft IV, 339.
künstlerisch IV, 462 ff.
gebietet den Pflugstier zu schonen IV, 271.
auf dem Schlangenwagen IV, 294.
gründet Tarsus IV, 245 f.
in den Thesmophorien IV, 372.
Tripus musikalisches Instrument III, 189.
Trisiras II, 302 f.
Τρισμέγιστος s. Hermes.
Τριτώη Muse II, 194.
Τριτογένεια s. Athene.
Triton III, 273. 317. Attribut der Delphin 272. in Libyen II, 437. Bach in Böotien III, 368.
Tritonis Mutter der Athene III, 314. Athene selbst 368.
Tritopatores III, 24 ff. im alten Athen IV, 98.
Troezen Cult der Aphrodite III, 282 f. der Athene 436.
Troglodytencult II, 418 f.
Trojanische Niederlassung in Latium III, 534.
Trompetenweihe III, 481. 675. zu Rom III, 437 f.
Τρώων πρόμαχος II, 179.
Trophonien zu Lebadea IV, 163.
Τροφώνιος III, 38. 154. 385. 401. IV, 424.
Hermes III, 385. 501.
Orakel IV, 422. 654.
Tschinevad I, 206.
Tubilustrium III, 481. IV, 357.
Tugendlehre indisch I, 527.
Tuloschi I, 224.
Tupo I, 567.
Turan I, 212. 299. III, 666. 813.
Sitz des Ahriman I, 223.
Turan-Venus II, 474. 509.
Τουριούαν I, 299.
Turms III, 289. 666.
Turnus III, 686.
Tusci III, 536 f.
Tuscus aquilex III, 651.
Tybi ägyptischer Monat II, 27.
Τύχη III, 106.
βουπρόσωπος IV, 302.
von Homer nicht gekannt IV, 302.
die mächtigste der Parcen IV, 301.
Θεῶν III, 154.

Tychon II, 436.
Τύμπανον im Dionysoscult IV, 147.
Tyndariden III, 26.
zu Amyklä III, 164.
Gräber III, 27.
Τυφάων III, 60.
Τυφωεύς Kampf gegen die Kroniden III, 62.
Typhon II, 19 f. 22. 28. 34 f. 48. 50. 70 ff. 84.
Antaeus II, 77 ff.
Apophis IV, 272.
von Artemis bekämpft II, 581.
Attribute: Esel II, 71. Krokodil 72. 200. Nilpferd 72.
sein Auge II, 72. 230.
erschlägt den Herakles II, 99.
Sohn des Kronos II, 347.
künstlerisch II, 74 ff. 314.
Moses II, 89.
vermählt mit Nephthys IV, 298.
Smy II, 88.
Τυφώνεια II, 74.
Tyrier verehren den thebanischen Herakles II, 613 ff.
Tyrrhener Erzarbeiter III, 437.
Tyrrhenische Schiffer und Bacchus IV, 16.
Tyrrhenus III, 536.
Lehrer des Tarchon III, 809. 812.
piscis III, 268.
Tyrsenus Erfinder der Trompete III, 437.

U.

Ueberlieferung IV, 556.
Uchanina I, 318.
Οὔλία s. Ἄρτεμις.
Ulis III, 173.
Ulixes III, 173. 602.
Οὐλώ s. Δημήτηρ.
Οὖλοι IV, 228.
Ulophoren II, 519.
Ultor s. Mars.
Uluse, Uluxe III, 173.
Ulysses Verwandlung seiner Gefährten IV, 539.
in Italien III, 534.
Vater des Pan IV, 65.
Umbilicus des Juppiter Ammon IV, 640.
Umbrer III, 534. 540. 670. Culte 670 ff.
Unimammiae II, 574.
Unschuldsstand I, 13.
Fest der unschuldigen Kinder IV, 730.
Unsere liebe Frau, Analogien II, 418.
Unsterblichkeit in Ariadne vorgebildet IV, 268.
Unsterblichkeitslehre bei den Geten III, 11 f.
indisch I, 438.
in den Mysterien IV, 393. 439 f.
Unterricht symbolisch bezeichnet IV, 439.
Unterwelt indisch I, 428.
Unxia s. Juno.
Upanischads I, 525 ff.
Οὔπιγγος II, 519. 522.
Upis II, 522 f. 684. ταυροπόλος 528.
Upnekhata I, 369.
Οὐραῖος II, 225.
Attribut des Knuphis II, 245. 290.
der Pharaonen II, 256 f.
Urania II, 350. 465. IV, 75. s. *Mylitta. Anaitis.*
in Armenien II, 351.
Artemis II, 591.
zu Ascalon II, 350.
die Babylonische II, 225. 350.
Hera III, 228.
in Komana II, 354.
Mutter des Linos II, 646. IV, 75.
Muse IV, 223.
Nymphe IV, 303.
in Persien II, 353 f.
im Pontus II, 356.
Tochter der Tethys III, 61.
Οὐράνιος s. Ζεύς.
Uranus III, 88.
Sohn der Gaea III, 58. vermählt mit derselben II, 347.
Vater der Giganten, Kyklopen, Phäaken I, 12.
Vater des Pan IV, 63.
Weltregent IV, 88.
Urberg persisch I, 271.
Οὐρεσίφοιτος II, 551.
Urfeuer I, 292. persisch 211.
Urim und Thummim II, 116.
Οὔριος s. Ζεύς.
Urnacht ägyptisch s. Athor. phönicisch II, 345.
Urotal II, 658.
Ursitz der Cultur I, 303.
Urstrom aus dem Maul der Kuh I, 393 cf. Bildertafel Nr. 6.

Urvölker I, 11.
Urwesen orphisch IV, 85.
Urzustand der Menschen I, 13.
persisch 186.
Usmandi bed. Osymandyas II, 39.
Usous I, 274.
Uxor Ableitung III, 223.

V.

Vacuna III, 674.
Vaivaswata I, 411.
Valentia III, 672. 713.
Valmiki-Brahma I. 431 f.
Vanaprastha's I. 487.
Varahavatara I, 572.
Varmanavatara I, 572.
Varro, seine Eintheilung der Theologie IV, 673.
Varuna I, 574.
Vasa iniquitatis II, 261.
Vase d'Orsay IV, 141 f.
Vasen mit bacchischen Scenen IV, 140.
griechische mit mysteriösen Scenen IV, 139 f.
Vatapatrastha I, 572.
Vater bed. der Vertraute indischer Fürsten I, 394.
Vates Saliorum III, 693.
Vayshya I, 383.
Veda's I, 364 ff. 368 ff. 407. 504. 509 ff.
Vedanta's I, 525 ff. Geist derselben 537 f.
Vedius III, 543. 625. 843.
Veh I, 299 f.
Vejovis III, 148 f. III, 543. 681 f. 841.
Velathri Münzaufschrift III, 591.
Velinia III, 675.
Velleda III, 607.
Vendidad I, 253. 306. 308. Sade I, 307.
Venerii und —ae II, 471.
Venilia III, 604. 680.
Venus III, 283.
almus II, 461. III, 543.
der April ihr heilig III, 699.
deus II, 361.
genitrix III, 283.
Venus libera III, 154. IV, 112.
libitina II, 461. 478. III, 86. 232. 681. IV, 283 f.
in Rom III, 681.
Spes III, 154.
Victrix III, 284.
im Uebrigen s. Aphrodite.
Venusstern der Hera III, 229 f.
Venustempel in Etrurien III, 662.
Ver Stadt des Dschemschid II, 635.
Ver sacrum I, 102. III, 676.
Vergessenheit nach Hesiod III, 56.
treibt zur Geburt ins Fleisch IV, 130.
Vergötterung seit der Alexandriner Zeit herrschend I, 127.
der Cäsaren I, 126 f.
Verstorbener III, 759 f. 766.
Verkauf Förmlichkeiten III, 110.
Vernunft indisch I, 515.
oberstes Princip in Lao-tseu's Lehre I, 501. 503.
oberstes Princip in der Lehre der Pramnen I, 491.
Versöhnungsfest, jüdisch IV, 745.
Verstorbener Vergötterung III, 759 f. 766.
Vertumnus III, 154. 665.
Verua II, 578.
Vesta I, 63. 268. 270. 273. III, 292 ff.
Cult III, 704. von Aeneas in Rom eingeführt III, 299. Fest IV, 763.
domestica, mater, patrima III, 294.
ihr wird Gras gestreut III, 297.
künstlerisch III, 527 f. IV, 24 f.
in Latium III, 688.
Penate III, 294. 578 f. 581.
s. im Uebrigen Hestia.
Vestalis Virgo III, 297. 300 ff. 527. 843.
Vestalinnen bereiten Brod III, 302.
Vicelius trägt des Tages Orakel prosaisch vor III, 633.
Victoria *) Nephthys opfert den Stier IV, 298.
Victrix s. Venus.
Viduus III, 625.
Vier Akte der Zeugung I, 277.
Viereck dem Hermes heilig I, 276.
symbolisch I, 276 f.

*) Vergl. Chr. Rose Dissert. de dea Victoria et ara deae in curia Julia. Halae Magd. 1741.

Viereck der Venus heilig I, 276.
Vierzahl dem Buddha eigen I, 563.
Vikramaditya I, 434.
Virbius III, 162. 675. 688.
Sohn des Hippolytus IV, 278.
Virgo II, 449.
rapta e gremio matris III, 499.
Viridianus III, 672.
Virtus I, 120. III, 154.
Vishnu I, 385. 394. 452. 514. II, 29.
als Antilope I, 409.
Stellvertreter des Brehm I, 430.
mit dem ägyptischen Hermes verglichen II, 291.
Incarnationen I, 434 f. 572. II, 407.
als Fisch I, 59.
Krischna I, 419 ff.
als Löwe I, 409 f. cf. 279. IV, 83. 85.
Narayana I, 572.
Attribut das Rad I, 541.
Sarma I, 375. IV, 548.
springt aus der berstenden Säule I, 279.
Vatapatrastha I, 572.
Verwandlungen I, 4 9.
Vishnuismus I, 385.
in Griechenland IV, 31.
Visidianus III, 686.
Visio IV, 508.
Vispered I, 265. 306.
Visons deus Visunna dea, Visucia dea, Visucius deus I, 126.
Viswaskarma der himmlische Baumeister II, 191. 303.
Vitellu auf Münzen III, 841.
Vliess goldnes zu Kolchis IV, 260.
Vögel in der Divination III, 643.
Dolmetscher des Himmels persisch I, 222.
mit Jungfrauenköpfen II, 221.
aus Juppiters Grab emporfliegend IV, 369.
in Juppiters Grotte verwandelt III, 826 f.
verwandelte fliegen um Heroengräber III, 755 f.
Vorstufe der wandernden Seele II, 192.
Vogelschau uralte auf Kreta III, 827.
Vogesus deus I, 125.
Volcanalia III, 498.
Volcatius Weissagung III, 550.
Volsgrae aves III, 648.
Volta III, 660.
Voltumna III, 500. 663.
Versammlungen an ihrem Tempel III, 535 ff.
Volturna III, 663.
Volumnius III, 665. 701.
Volupia III, 681.
Vomer III, 638.
Vorderasiatische Religionen Verwandtschaft mit Aegypten II, 329 ff. 344.
Cult Dualismus II, 330.
Magisches Formelwesen und Orgiasmus II, 372. 389.
Mondcult II, 372.
nach Nordeuropa fortgepflanzt II, 330 f.
Gerh Vossius de theologia gentili et physiologia christiana IV, 695.
Vota, votorum oblatio III, 622.
Vritra I, 477.
Vulcanus III, 666.
Tempel in Etrurien III, 662.
s. im Uebrigen Hephaestos.
Vulsinii etrur. Bundesversammlung III, 535 f.
Vulturnus III, 610 ff.
Vyasa I, 365. 370.
Vyahritis I, 513.

W.

Waage Astraea IV, 777.
am Himmel III, 101.
Zeus IV, 778.
Wachsamkeit persisch I, 214.
Wachteln dem Hercules geopfert II, 99 f.
Waffentänze an den Panathenäen III, 471.
Waffenweihe zu Rom III, 437.
Wahrheit indisch I, 515.
Wagen der Ceres beflügelt IV, 294.
des Triptolemos IV, 294.
Waizen Culturweg IV, 287.
Waldtaube der Maja heilig IV, 308.
Wappen IV, 688.
Wasser ägyptische Gottheit II, 238.
Urelement I, 402. IV, 55. 81. 83.
in der Epiphaniennacht gesammelt, Wasserweihe IV, 758.
hieroglyphisch II, 235.
kaltes von den Römern am 1. Juni getrunken III, 224. 831.
lebendiges bed. Lehre IV, 580.

Wasser durch die Vestalinnen besorgt III, 302.
Symbol des Vishnu I, 394.
-Blase Bild des menschlichen Lebens IV, 459 f.
Bild der Vergänglichkeit I, 567. 569.
Wasserkrug Symbol in der Ehe IV, 140. bei den Aegyptern ibid.
-Reinigung in den Bacchischen Mysterien IV, 92. 156.
Wasudewa Vater Krischna's I, 420.
Wasughi Schlange I, 421.
Weben Bedeutung II, 275. der Parzen II, 520.
Bild der Weltschöpfung I, 532 f.
Weberinnen, verschiedene Göttinnen II, 520 f. s. auch Athene. Proserpina. Maia IV, 131. Neith II, 274. IV, 132.
Weib unter Juno's Schutz III, 221.
Weide Attribut der Hera III, 217. 219 f. 228. bei den Israeliten 220.
Weih erlahmt III, 820.
Weihescenen von Eleusis IV, 444 f. 447. 452. 454.
Weihnachten IV, 725 ff. 740 f. 754. 765. 773 f.
Wein Opfer der Vesta III, 297.
Weingott indisch I, 475.
Weinstock Holz zu Götterbildern II, 579.
Weissagekraft, woher? III, 634.
Weissagegott schon bei den Pelasgern II, 564.
Weisse Farbe kirchliche Bedeutung IV, 597.
Weisser Sonntag IV, 737.
Welt indisch I, 399. philosophische Ansicht I, 530.
drei Welten, indisch I, 574.
ein Spielwerk der Gottheit I, 399.
ein ζῶον II, 132.
-Alter III, 549. indisch I, 409.
-Baum I, 448.
-Becken I, 393.
-Brand I, 411. II, 106. IV, 89.
-Ei I, 394. 396. IV, 79 ff. 86.
-Ende indisch I, 411.
-Jahr I, 293.
-Leuchte II, 109.
-Ordnung persisch I, 225.
-Schlange II, 688.
-Schöpfung indisch I, 531 ff.
Welt-Seele I, 426. Buddha I, 555. mit der Menschenseele vereinigt I, 426 f.
-Stier I, 293.
Wespen Bedeutung IV, 576.
Widder ägyptisch II, 130. 281. erstes Zeichen des ägyptischen Zodiakus II, 37.
in Thebä verehrt II, 198 247.
Attribut des Ammon II, 247.
der Artemis zu Kolchis *nicht* geopfert IV, 236.
Attribut der Athene III, 339.
der goldene I, 10.
Attribut der Athene III, 338 f.
des Hermes II, 247. III, 287.
dem Attis geopfert II, 387.
Symbol der Herrschaft II, 281.
der Venus von Cypern geopfert II, 489.
Widderhörner I, 241 f.
Widderkopf I, 58. Sphinx II, 218.
Wiedehopf ägyptisches Symbol kindlicher Liebe II, 64.
Winckelmann IV, 690.
Wissenschaft indisch I, 527.
Wissenschaft befreit von der Seelenwanderung I, 527 f. 530 f.
Wissenschaftlicher Vortrag IV, 497. 502.
Wittwen Priesterinnen der Vesta III, 297. 301.
Wolf II, 531 ff. 554 f.
Wächter des Amenthes II, 141.
dem Danaos von Apollo geschickt II, 554.
Attribut des Horus II, 555 f.
an Jahresfesten II, 534.
Lichtsymbol III, 76. IV, 34.
in Lykopolis verehrt II, 200.
in Mumien II, 141.
Osiris II, 554.
die Sonne II, 533 ff.
Wolfdietrich II, 636. gefesselt 617. Geisterkampf 649. 652. mit dem Löwen II, 633.
Wolfmenschen II, 532. III, 76 f.
Wolfsweg aus dem Orient her II, 529.
bedeutet das Jahr II, 533.
Wort personificirt I, 224.
indischer Hymnus darauf I, 523 f.
Wunderblume indisch II, 42.
Würfel Dionysische Spielsachen IV, 118.

Würfel Bedeutung IV, 587.
Wüste Sitz der Dämonen I, 223.

X.

Xanthus II, 531. IV, 151 f.
Ξάντριαι III, 606.
Ξενία III, 122.
Ξένιος s. Ζεύς.
Xerobates der Fluss Sangarius II, 376.
Xisuthros I, 59.
Ξόανον IV, 640.

Y.

Yaçna I, 306.
Yavanas I, 480.
Ygdrasil II, 581.
Yoga I, 545 ff.
Yogi's I, 489.
Yoni I, 391. Lingam 574.
Yotma I, 574.
Yugas 4 Perioden I, 390. 409. 411.

Z.

Zagreus III, 25. 85. 333 f. IV, 8. 96. 116. 187.
Dis, Sohn des Zeus und der Persephone IV, 97 f.
Osiris IV, 100.
pythagoreisch IV, 403.
der Zerstückelte in den Mysterien IV, 116 f.
Ζακόροι I, 8.
Zaleukus III, 465.
Zamolxis (Zalmoxis) II, 544. III, 11. Kronos III, 12.
Ζαράτας I, 185. 308.
Ζαρῆτις I, 229. Artemis II, 673 f.
Ζανὸς πύργος III, 94.
Zarathustris I, 308.
Zariaspa I, 301.
Zarinaea II, 674.
Zaris I, 302.
Zauberei von Demeter vertrieben IV, 376.
Zauberkunst IV, 642 f.
Ζάψ I, 14.
Zeichensprache und Allegorie IV, 586 ff.
Zeitalter IV, 617.
ehernes IV, 356.
Zendavesta I, 183. 208.
Zendsprache I, 304. 307.
Zendurkunden Alterthum I, 304.
Zeraduscht (Zeretoschtro) I, 184 ff. 203.
Zeruane-Akerene I, 195. 200. 291. 315.
Zeugungskraft indisch I, 447.
Ζεύς III, 8. 72 ff. 556. Ursprung des Namens I, 308. einsylbig IV, 634. ἀετοφόρος III, 205.
Ἀγαμέμνων III, 147.
ἀγοραῖος III, 110.
Ἀϊδωνεύς zu Dodona I, 15. III, 85. 181. 195.
raubt als Adler die Aegina Thalia III, 518. 821 f.
aegiochus III, 225. IV, 364.
der Aether III, 94. des Aethers Mitte III, 462.
αἴθριος, αἰθέριος III, 141.
ἄκριος III, 75. 77. 87. 98.
Aktaeos III, 156.
ἀλάστωρ III, 99.
ἀλδήμιος III, 263.
Ammon der Lichtbringer II, 245. mit Bacchischen Symbolen IV, 25.
Amphictyon III, 146.
Amphitryo II, 646.
ἄναξ ἀνάκτων III, 85. 102.
androgynisch gefasst II, 24.
ἀπατήνωρ IV, 151 f.
ἀφίκτωρ III, 122.
ἀπομύϊος II, 412.
Ἄρειος II, 500. III, 98.
Argaeus in Kappadocien II, 464.
Ἀρισταῖος IV, 350.
Ἀρίσταρχος III, 146. 182. 197.
Arkadischer III, 74. 78.
ἀρότριος III, 119.
ἀστραπαῖος III, 141.
Atabyrischer III, 179. 192.
Auge d. i. Herkules II, 610.
βασιλεύς III, 102. IV, 422 f.
Βῆλος II, 413.
der Bienenvater IV, 349.
Bluträcher III, 121.
βρονταῖος III, 141.
βουλαῖος III, 111. 115. 657. in Karthago II, 456 f.
Chrysaoreus III, 98. IV, 249.
χθόνιος I, 44.
Demiurg IV, 115.

Ζεύς erzeugt mit Dia die Kentauren IV, 202.
δικασπόλος III, 110.
vermählt mit Dione III, 85.
bringt das Dionysos-Kind nach Nysa IV, 25.
und Dionysos nicht verschieden III, 78. 80. 96. IV, 120. 284. als Stiermensch III, 194 f.
Dis III, 104. IV, 284.
in Dodona III, 80. 154. 175 ff. 192 ff. (Sol Ammon) 181. 192 ff. 205. Attribute III, 87. in Italien III, 586.
Dolichenus II, 498 f. 510. IV, 249.
der dreiäugige von Argolis I, 43 f. III, 91 ff. 97.
Ehe mit Juno Vorbild der Ehen III, 118.
Attribut Eichenkranz III, 83 f.
vermählt mit Electra IV, 8.
elementarisch III, 90 ff. 97. 142.
ἐλευθέριος III, 100. 139 f.
von Elis III, 206.
ἐνάλιος I, 44 f.
ἐφέστιος III, 120. 124. 128. 295.
ἐπικάρπιος III, 141.
ἐπινεύων III, 131.
ἤπιος III, 99. πίκος III, 826. IV, 354. 364 ff. 368.
ἐπόψιος III, 109. 488.
ἔρος od. ἔῤῥος III, 720.
Ἐσσήν IV, 355.
εὐβουλεύς III, 85.
des Euhemeros III, 143 ff.
der himmlische Feueräther III, 197.
an der Brust des Fortuna Primigenia III, 78.
Gamelius III, 844.
als Geier umarmt die Thalia III, 821. 826.
γενέθλιος III, 113. 117.
Genius III, 844.
der Gesetzgeber I, 36 ff.
Gesetzesrollen IV, 777.
der oberste, allwaltende Gott III, 196 f.
Princip des Guten III, 94.
der Hausvater III, 102 ff. 119. 126.
Ἑλλήνιος III, 139 f.
verfolgt die Hera mit seiner Liebe III, 231. ihre heimliche Liebe 234. 240. vermählt mit Hera II, 550. III, 96. 249.
Ζεύς ringt mit Herakles III, 131. 133.
ἑρκεῖος I, 148. III, 91. 114 f. 118. 120. 126 ff. 195. 326. 579. Attr. der Hund II, 246.
nach Hesiod III, 62.
ἑταιρεῖος III, 113. 121. 128.
ἱκέσιος III, 120. 124.
ἱκετήσιος III, 124.
des Himmels Umkreis III, 139.
ὁδηγητήρ III, 141.
ὁμαγύριος III, 192.
ὁμέστιος βροτῶν III, 181 f.
ὁμόγνιος III, 113. 115 f. 121.
ὁμολώϊος III, 98.
ὅρκιος III, 121. 124.
ὑέτιος I, 467. III, 141.
ὕψιστος I, 44.
Idaeus III, 105.
ἰκμαῖος I, 33. III, 146.
wirbt um Io, III, 519.
der Kabire III, 24. 154.
als Käfer (scarabaeus), orphisch I, 22 ff. 30.
vermählt mit der Kallisto IV, 210.
Κάσιος III, 105. 205. 651.
καταχθόνιος I, 45. III, 241.
καταιβάτης I, 272. 468. cf. 477 f. III, 98.
καθάρσιος III, 124. 128.
κηναῖος III, 192.
κεραύνιος III, 98. 141.
oberster König III, 586. verleiht die Königsgewalt 108.
der kretensische III, 74. 87 f. seine Geburtshöhle IV, 368. κρηταγενής 89. als Knabe IV, 719. Grab zu Kreta III, 144 f. IV, 365. 367. 369.
κορυφαῖος I, 468. 477 f.
der kriegerische III, 141.
Sohn des Kronos II, 347.
κτήσιος III, 123 154. IV, 299.
als Kukuk III, 248.
künstlerisch III, 204. des Phidias zu Olympia III, 130. 133. des Polyklet Dionysosartig IV, 196 f. erd- und feuerfarbig gemalt IV, 594.
Λαβρανδεύς II, 500. III, 97. 205. IV, 248 f.
der Lahme II, 616.
Λακεδαίμων III, 147.
Princip des Lebens III, 94.
mit Leto vermählt II, 550 f.

Ζεύς Liebeshändel I, 80.
Loebesius III, 86.
der Lydier I, 467.
λυκαῖος III, 74. 76. 149.
λυκόεργος III, 77.
μαιμάκτης III, 79.
μειλίχιος III, 79. 113. 123 f. 460. 488.
μήστωρ III, 99.
μητιέτης III, 657.
μοιραγέτης III, 97. 100. IV, 254.
Moloch III, 119.
Vater der Musen III, 78. IV, 75.
Νάϊος (von der *Ναΐς* genährt) III, 78 f. 82 f. 180.
im Naturleben III, 140 f.
νεμήϊος III, 133.
Νέμειος, *Νεμεήτης* III, 134.
νεμέστωρ III, 100. *νιμέτωρ* 458.
νόμιος, *νομεύς* III, 133.
der Neuplatoniker III, 95.
mit Oeneis vermählt IV, 210.
Ὀλύμπιος III, 135. zu Agrigent 192.
ὄμβριος I, 467.
Ormuzd I, 337.
orphisch III, 196. IV, 80 f.
παλαμναῖος III, 121.
Pan III, 77. Vater des Pan IV, 63.
der Panhellenische III, 139.
πανομφαῖος III, 139. 193. IV, 368.
παντογένεθλος III, 117.
πατήρ III, 102.
πάτριος III, 113.
πατρῷος III, 91 f. 104. 128. 195.
dreiäugig IV, 607.
πελαγαῖος III, 259.
πελλάνιος, *πελιναῖος* I, 44.
πελώριος III, 194. 260. 496.
Penate III, 126.
Periphas, in einen Adler verwandelt III, 488. 518. 822.
Phaethon, Planet II, 186.
verschlingt den Phanes IV, 115.
φηγός oder *φηγοναῖος* III, 84. 184.
bei Pherecydes I, 28.
φίλιος III, 78 f. 87. 120. 154. zu Megalopolis IV, 197.
φράτριος I, 148. III, 114.
φυλακή II, 187. 193.
φύξιος III, 99.
des Platon III, 94.
Pluton III, 92.
πολιεύς, *πολιοῦχος* III, 83. 103. 109. 112 ff. 326. 394.
Ζεύς, *πολυπτυχία* I, 36.
Poseidon III, 92. 259 f.
pragmatisch III, 142.
in der Priesterlehre III, 90 ff.
des Prometheus Sohn III, 146.
προπάτωρ III, 126.
προστρόπαιος III, 121. 784.
psychisch III, 142.
der Pythagoreer III, 94 IV, 403.
als Rechtsquelle III, 102 ff. 108 ff.
als goldner Regen I, 285. IV, 242.
der Rhea befreundet IV, 250. ihr Sohn III, 88.
nach Schelling III, 34.
Attribut das Schwert IV, 249 f.
vermählt mit Semele III, 96. IV, 8.
Serapis II, 318. Attribute: Hund 246. Calathus 580.
der siegreiche Kämpfer II, 628.
Silenus III, 85. der gute Gott IV, 55. zu Dodona 283.
König der himmlischen Sirenen II, 188.
Sonnengott II, 562 f. III, 95.
σωτήρ III, 154. 488. *σωτήριος* 100.
Stiergott III, 89. raubt die Europa IV, 233.
der Stoiker III, 62. 94.
στράτιος II, 500. III, 98.
συκάσιος III, 124. 620.
συγγένειος III, 116.
Syrius II, 504.
Ταλαῖος I, 38 ff. III, 89. 95. 825.
ταμίας III, 100.
ταμυναῖος III, 192.
tanzend III, 432.
umarmt die Thalia III, 821 f. 826.
vermählt mit der Themis III, 97.
θεμίστιος IV, 778.
τριὰς δημιουργική III, 92. 97.
τριόπης, *τριοφθάλμιος* I, 44. III, 195. 204.
τριφύλιος I, 114. III, 144.
οὐράνιος I, 468. 477 f. III, 147.
οὔριος III, 141.
Velchanos, Vulcanus III, 825.
Repräsentant aller prakt. u. polit. Weisheit II, 135.
Weissagegott II, 562 f.
die Welt III, 195. Weltbaumeister III, 181 f. 198. Regent IV, 88.
ξένιος III, 121. 124.
zeugt Alles ohne weibliches Zuthun I, 23 f.

Ζεὺς ζῷον ἐκ ζῴων III, 95.
Zeuxippe III, 388.
Zeuxippos III, 397.
Ziege auf den Münzen von Aegae IV, 585.
nährt den Attis II, 381.
im Bacchuscult IV, 184.
heilig zu Chemmis II, 198. 207. 489.
der Hera geopfert III, 237.
heilig zu Hermopolis II, 198. 207. 489.
bedeutet Meereswellen II, 584.
heilig zu Mendes II, 198. 207. 489.
Sternbild I, 123.
Ziegenbock ἀδωνιστής genannt II, 492.
Διόνυσος genannt II, 492.
der Venus auf Cypern geopfert II, 489.
Ziegenfelle Schreibmaterial IV, 778.
Zodiakus von Denderah II, 158.
Ζωή orphisch IV, 82.
Ζωοδοτήρ IV, 80.
Zorn der Götter I, 167. 170.
Zoroaster I, 184 ff. 188. 308. 317.
dessen Dämonenlehre III, 774.
Ζωστήρ Ort III, 456.
Zweideutigkeit der magischen Wesen z. B. der Telchinen I, 14.
Zweig als Symbol IV, 581 f.
Zweigetragen bei Bacchischen Festen IV, 108. in den Samothracischen Mysterien III, 32.
Zwei Könige III, 164. cf. 160.
Zwerg II, 89. als Vishnu I, 410.
zwergartige Götterfiguren II, 248.
Zwietracht nach Hesiod III, 56.
Zwölfzahl III, 551 f.
Ζυγία s. Ἥρα.


1a
AV
1b
AR
3
2
4



Lambert sc.



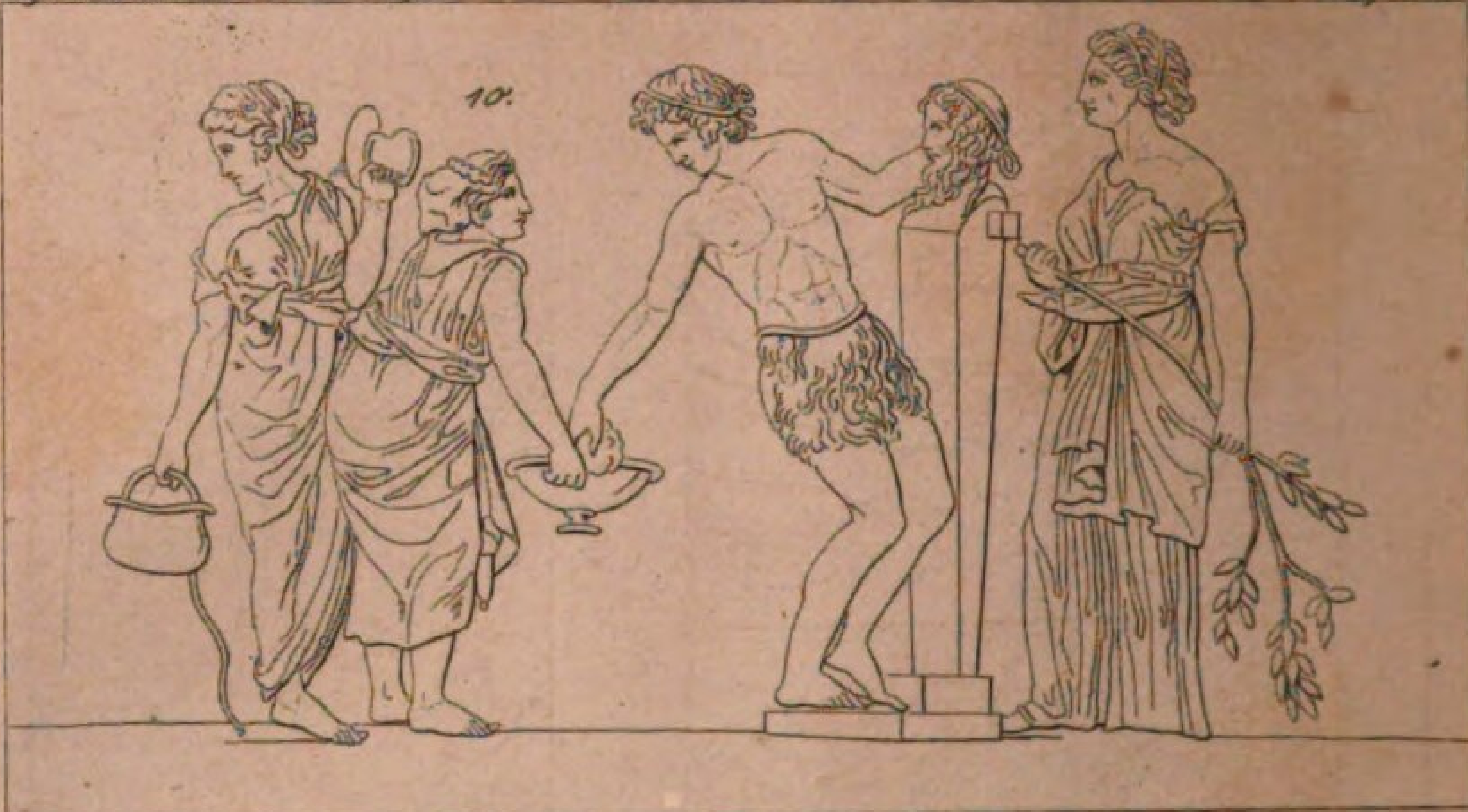
Lambert sc.



Lambert sc


ΤΡΑΓΟΙΔΙΑ
ΔΙΟΝΥΣΟΣ
ΚΟΜΟΣ
ΑΡΙΑΔΝΕ

10.



11.



13.



12.



14.



15.



Lambert sc.

Taf. VIII.



Lambert sc.

21.



22.



23.



24.



25.



26.



Lambert sc.

27.



28.



29.




30
ΘΑΛΕΙΑ·ΚωΜΩΔΙΑΝ
31.
ΤΕΡΨΙΧΟΡΗ·ΛΥΡΑΝ
32.
ΕΡΑΤω·ΤΑΛΤΡΙΑΝ

Taf. XIII

33.



34.



35.



Lambert sc.

36.



37.



38.



39



40



41.



Lambert sc.

1.



2.



3.



4.



5



6



Lambert. sc

7.



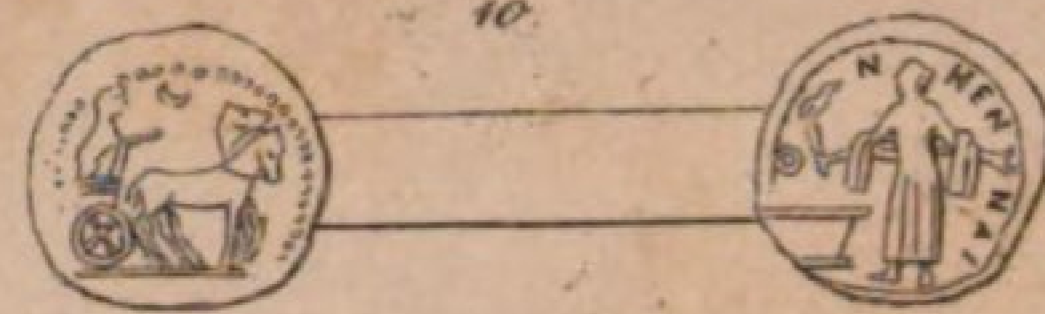
8



9.



10.



11.



12.



Lambert sc.

18.

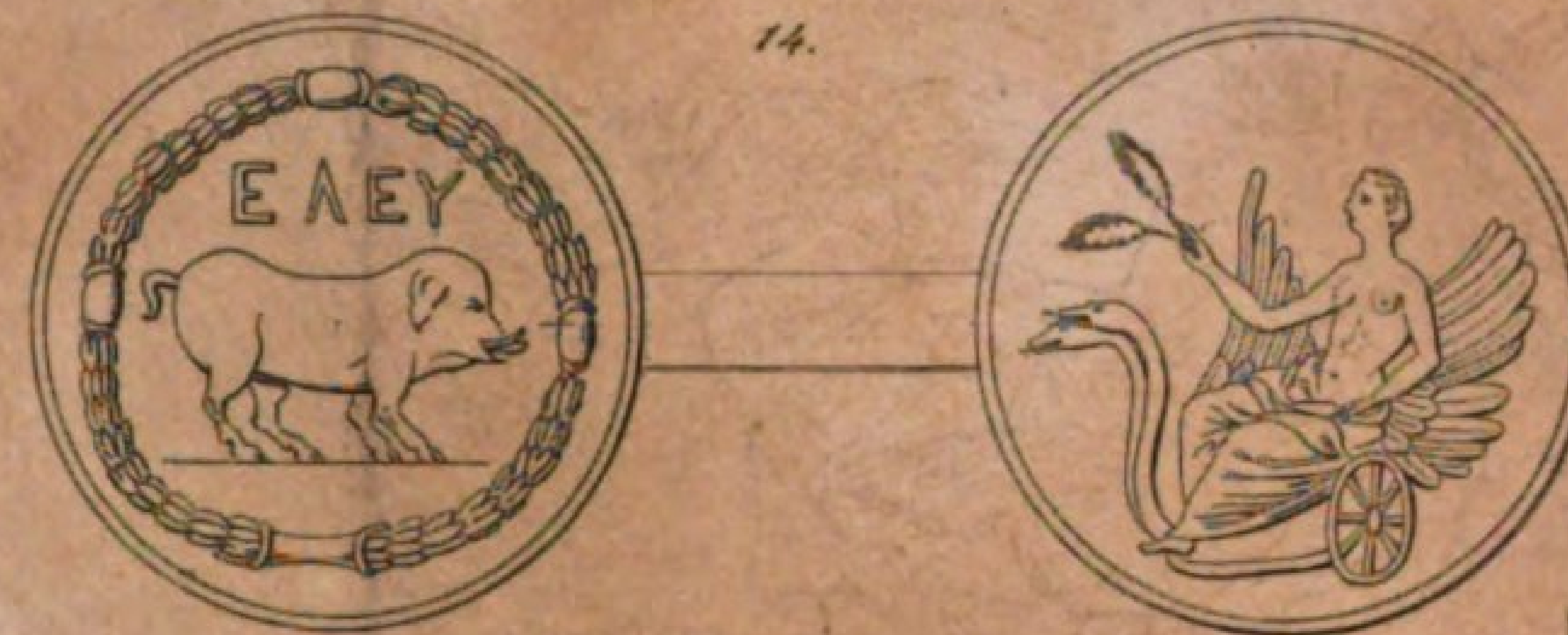


Lambert sc

13.

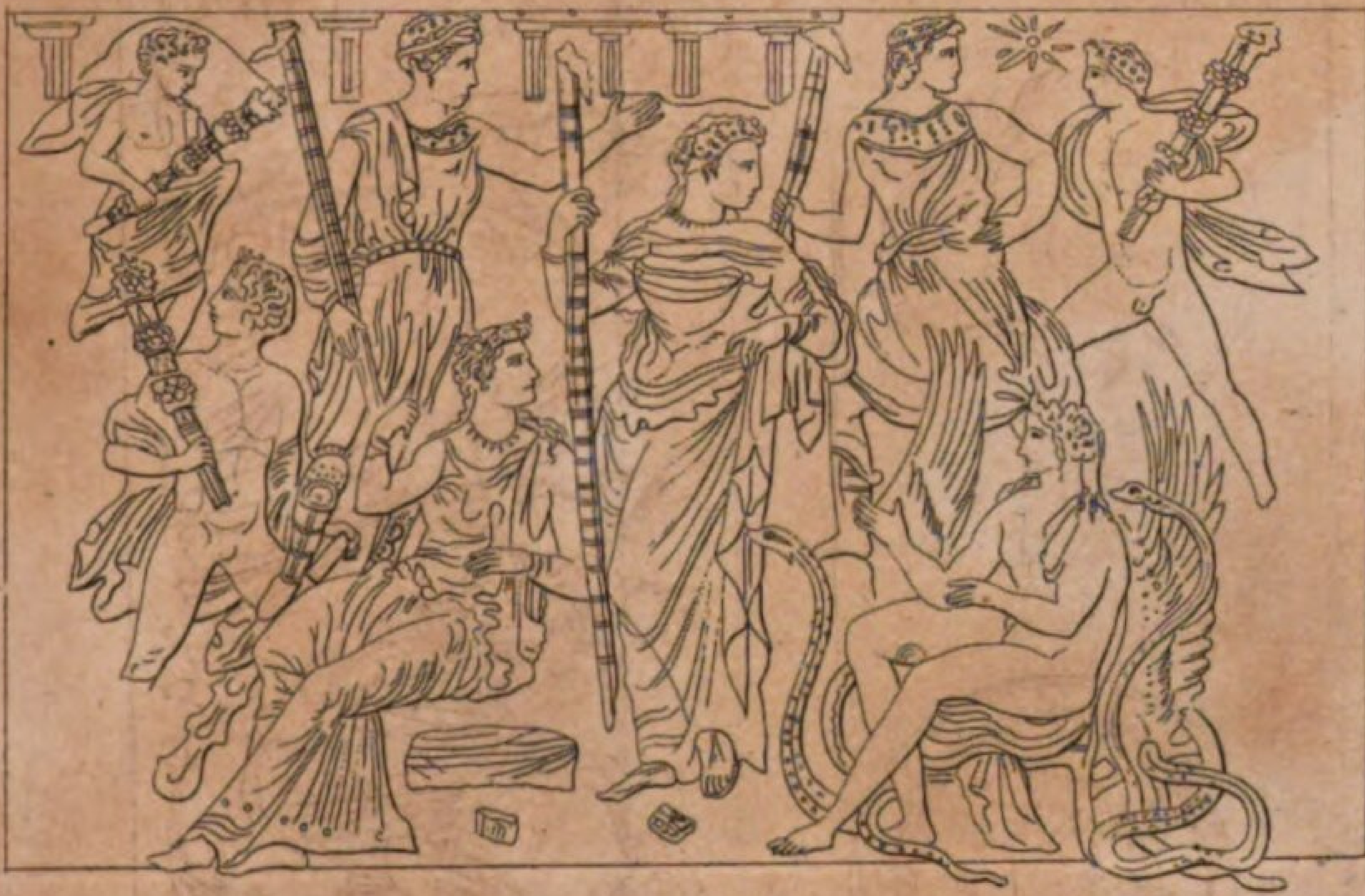


14.



15.





II.



Lambert sc.

Syp Taf. VIII.



Staatliche Bibliothek
Regensburg

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Creuzer, Friedrich,

Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen

Bd.: 4 : Nebst den vollständigen Indices zu allen vier Theilen

Leipzig ; Darmstadt 1843

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Hist.pol.1397(4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11096225-5